19. L. 67.

BOSTON
MEDICAL LIBRARY
8 THE FENWAY.

ÉTUDE

SUR LES DÉMONS

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/tudesurlesdm00hild

125

ÉTUDE

SUR

LES DÉMONS

DANS LA LITTÉRATURE ET LA RELIGION DES GRECS

PAR

J.-A. HILD

Πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων.
(EURIPIDE, *Alceste*, 1159.)

Εἷς Δαίμων.
(Fragm. orph.)

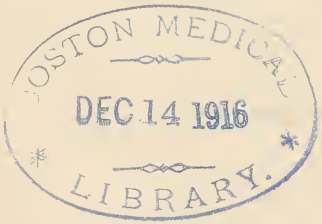
PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

Boulevard Saint-Germain n° 79

1881

9920
1867



A MONSIEUR CH. CHAPPUIS

Ancien Professeur a la Faculté des Lettres de Besançon

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE TOULOUSE

HOMMAGE RESPECTUEUX

D'AFFECTION ET DE RECONNAISSANCE

J.-A. HILD

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

DES OUVRAGES MODERNES QUI, AYANT TRAITÉ DES DÉMONS, ONT ÉTÉ CONSULTÉS POUR CETTE ÉTUDE.

TRAITÉS SPÉCIAUX.

E. Gerhard. *Agathodæmon und Bona Dea.* Berlin, 1847.

Id. *Ueber Wesen, Verwandschaft und Ursprung der Dæmonen und Genien.* Berlin, 1852.

F. Lélut. *Du Démon de Socrate.* Paris, 1836.

J. Neuh.euser. *De Græcorum Dæmonibus.* Particula prior. Dissertatio inauguralis. Berolini, 1857.

Fr.-A. Ukert. *Ueber Dæmonen, Heroen und Genien* (dans le premier volume des Mémoires de la section philologique de l'académie royale de Saxe). Leipzig, 1850.

TRAITÉS GÉNÉRAUX.

G. Bernhardy. *Grundriss der Griechischen Litteratur*, 3e édit. Halle, 1872.

G. Boissier. *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins.* Paris, 1874.

A. Bouché-Leclercq. *De la Divination dans l'antiquité.* Paris, 1879.

Fr. Creuzer. *Religions de l'antiquité.* Trad. et dévelop. par J.-D. Guignaut. Paris, 1825-1851.

Al. Fouillée. *La Philosophie de Platon.* Paris, 1869.

J. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle.* Paris, 1869.

G. Grote. *Histoire de la Grèce.* Trad. de Sadous. Paris, 1864.

E. Havet. *Le Christianisme et ses origines.* Paris, 1871-1878.

K. Lehrs. *Populaere Aufsaetze aus dem Alterthum.* 2e édit. Leipzig, 1875.

Ch. A. Lobeck. *Aglaophamus, sive de Theologiæ mysticæ causis.* Regimont. Prussorum, 1829.

A. Maury. *Croyances et légendes de l'antiquité.* Paris, 1863.

Id. *Histoire des religions de la Grèce antique.* Paris, 1857.

Id. *La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité.* Paris, 1877.

R. Ménard. *La Mythologie dans l'art antique et moderne.* Paris, 1878.

F.-G.-A. Mullach. *Fragmenta philosophorum græcorum.* Paris, 1867.

O. Muller. *Histoire de la littérature grecque.* Introduction et trad. par K. Hillebrand. Paris, 1865.

Id. *Prolegomena zu einer wissenchaftligen Mythologie.* Gœttingen, 1825.

C.-Fr. von Nægelsbach. *Homerische Theologie.* 2e édit. Nürnberg, 1861.

Id. *Nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander.* Nürnberg, 1857.

Id. *De religionibus Oresteam Æschyli continentibus.* Nürnberg, 1843.

G. Nitzsch. *Die Sagenpoesie der Griechen kritisch dargestellt.* Braunschweig, 1852.

E. Preller. *Griechische Mythologie.* 3e édit. Berlin, 1872.

H. Ritter et L. Preller. *Historia philosophiæ græcæ et romanæ ex fontium locis contexta,* 5e édit. Gotha, 1875.

G. Roskoff. *Geschichte des Teufels.* Leipzig, 1869.

Ed. Tournier. *Némésis et la jalousie des Dieux.* Paris, 1863.

E. Vacherot. *Histoire critique de l'école d'Alexandrie.* Paris, 1846-1851.

E. Zeller. *La Philosophie des Grecs, considérée dans son développement historique.* Trad. de l'allemand par E. Boutroux, Paris, 1879.

Id. *Socrates and the socratic Schools.* Transl. Reichel. London, 1868.

Id. *Stoics, Epicureans and Sceptics.* Trad. par le même. London, 1870.

AVANT-PROPOS

S'il est intéressant pour le philosophe d'étudier l'esprit humain dans ses traits généraux et permanents; pour le moraliste de sonder les vices, les travers, les originalités fugitives d'une civilisation qui change d'aspect avec les âges; pour l'historien de suivre l'enchaînement des effets et des causes dans la vie des nations, d'emprunter à l'expérience du passé les leçons de gouvernement que réclame l'heure présente, on ne saurait refuser une place parmi les sciences vraiment fécondes à l'étude du sentiment religieux, des idées qu'il a fait naître, des mots qui l'expriment, des œuvres qu'il a inspirées, des institutions qu'il a fondées, des vérités et aussi des erreurs dont il a été la source. Sans doute, tous les peuples ne méritent pas au même titre de fixer nos regards, quoique, dans une matière si haute, les manifestations les plus humbles aient leur importance. Mais quand il s'agit de la

nation la plus éclairée de l'antiquité, de celle qui a répandu sur le monde les vérités à pleines mains et a su le tenir captif sous le charme même de ses erreurs; quand il s'agit de la Grèce, dont l'art et la religion rayonnent encore sur nous en dépit des révolutions qui transforment et des siècles qui usent, la curiosité de la science n'admet point de questions indifférentes.

En consacrant ses croyances les plus anciennes sous les formes d'un art qui, à ses débuts, réalise l'absolue perfection, la Grèce a fait profiter une religion défectueuse des qualités d'une poésie inimitable. Elle a fondu dans un tout harmonieux les aberrations philosophiques que répudie la raison et les conceptions esthétiques qui ravissent le cœur. Pénétrer le secret d'une union en apparence impossible ; suivre dans ses phases successives l'évolution inconsciente de l'esprit hellénique, partagé entre l'amour du beau et la soif du vrai, cherchant à sauver un accord que les conquêtes de la raison troublent et détruisent; mettre en lumière les vérités universelles et définitives qui ont été pour l'humanité le fruit de cette lutte, tel est le problème général auquel se rattache la question particulière, objet de ce livre.

Jusqu'à son absorption dans le monde romain

et par suite dans le christianisme, la Grèce a pensé, prié et agi sur la foi d'une religion restée traditionnelle, non par l'excellence des principes qui lui servaient de base, mais par la magie de l'art qui, après l'avoir enfantée, en était restée la maîtresse et l'interprète. Or, il arrive qu'à côté de ces croyances, qui n'avaient pour se défendre que leur beauté tout humaine, surgissait dès l'origine, modeste d'abord, puis de jour en jour plus puissante, une métaphysique religieuse en quête de dogmes absolus. Et comme elle n'avait pour se faire entendre des hommes que le vocabulaire usuel, elle y choisit un terme à peu près délaissé, débris de vieilles croyances que n'avaient point embellies les lettres, et qui n'étaient plus, au temps d'Homère, qu'un lointain souvenir.

A ce terme mystérieux, la philosophie naissante confia sans le savoir ses plus précieuses conquêtes; elle en fit le dépositaire de ses innovations et y associa sa fortune. Symbole d'idées complexes qui s'affirment d'âge en âge avec une précision plus grande, il exprime toutes les vicissitudes d'un système à qui les ancêtres de notre race ont tous rendu hommage, qui a étendu son influence jusque sur la civilisation moderne, échafaudée avec ses ruines; il en rap-

pelle les luttes et les fluctuations diverses, il en caractérise la décadence et la chute définitive. En rapprochant la signification qu'il revêtit à l'origine de celle qui lui appartient dans nos idiomes nouveaux, nous pouvons d'un seul coup d'œil mesurer la distance parcourue : le mot δαίμων, pour les anciens Grecs, était le terme le plus auguste du langage humain, l'appellation propre de l'auteur de tout bien, de toute puissance, de toute félicité ; le mot *démon* ne reste plus aujourd'hui que le symbole du mal sous ses diverses formes, du péché, de la souffrance et de l'erreur. Nous nous proposons de remonter à la source de cette révolution religieuse, d'en rechercher les causes et d'en raconter les principaux épisodes.

Puisse la multiplicité des faits, des questions et des témoignages sur lesquels ce travail repose nous mériter quelque indulgence. Entre la prétention de tout dire que trahiraient nos forces, et la tentation de courir au but à travers des aperçus généraux, il y a la place d'un essai modeste mais consciencieux : c'est celle que nous voudrions prendre.

Faverney (Haute-Saône), septembre 1879.

BOSTON MEDICAL
DEC 14 1916
LIBRARY

ÉTUDE SUR LES DÉMONS

DANS LA LITTÉRATURE ET LA RELIGION DES GRECS

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE ET SIGNIFICATION DU MOT DÉMON

A mesure que nous remontons dans l'étude des manifestations religieuses vers une antiquité plus haute, les limites où l'histoire, l'épigraphie, l'interprétation des textes et des monuments se donnaient d'abord libre carrière se resserrent devant les investigations de la science, jusqu'à ce qu'enfin nous nous arrêtions impuissants sur les confins de ces temps obscurs, où ne pénètrent plus que la divination et la conjecture. Là, des idées d'abord complexes se sont condensées en un mince faisceau ; quelques concepts très simples flottent vagues et indécis dans les intelligences primitives ; des termes d'un sens restreint et toujours matériel en sont les premières représentations ; il n'y a encore ni symboles ni mythes rendant sensible l'idée religieuse pour le regard

ou l'imagination. La religion est tout entière dans un sentiment confus de la faiblesse humaine, dans une aspiration inconsciente vers un protecteur invisible, et que la raison naissante cherche vainement à définir. Cette religion rudimentaire, source commune à laquelle toutes les croyances viennent aboutir pour s'y confondre, n'appartient pas à la science ; elle n'a laissé de son empire sur les âmes ni monuments ni témoignages d'aucune sorte ; à peine dans le trésor des langues, grossi et dénaturé par le travail des siècles, quelques vocables d'une auguste antiquité, images trompeuses des sentiments et des idées qui formaient le patrimoine de l'humanité naissante. Une sorte d'intuition nous les révèle ; pour en saisir la signification originelle, il faut oublier celle qu'ils ont revêtue depuis lors, et dans la connaissance de l'esprit humain, de ses instincts, de ses passions, de ses facultés natives, surprendre ce que l'homme fut antérieurement à la science, à la pensée raisonnée, au déploiement réfléchi de ses forces intellectuelles.

Le témoignage le plus reculé que la Grèce nous ait conservé de ses aspirations religieuses est donc dans les mots mêmes dont se servaient ses premiers habitants pour désigner la divinité en général. Chez Homère, ces mots sont au nombre de deux : θεὸς et δαίμων. Mais tandis que le premier est répété dans l'épopée à l'infini, nous ne voyons apparaître le second qu'à de rares intervalles, avec un sens spécial et mystérieux qui embarrasse le traducteur moderne, et même pour le poète antique ne semble pas exempt d'obscurité : nous aurons à l'étudier plus tard. En nous bornant pour le moment à associer les deux termes dans une signification identique et à les considérer comme synonymes, nous pouvons nous de-

mander ce qu'ils représentaient à l'esprit des hommes qui les bégayèrent tout d'abord, et, s'il est possible, comment ils ont dû prendre naissance.

Deux moyens s'offrent à nous pour la solution de cette double question : l'analyse même du sentiment dont les mots θεὸς et δαίμων furent pour les Grecs les premiers symboles, et l'examen étymologique des mots étudiés en eux-mêmes, suivant les lois probables de la formation des langues. De ces procédés, l'un est d'une portée universelle et s'applique à la recherche de la notion divine chez tous les peuples primitifs sans distinction ; l'autre est spécial à la religion hellénique, ou ne dépasse pas du moins le groupe des peuples qui se rattachent à une origine commune et appartiennent à la même race. En d'autres termes, la vague conception d'un principe supérieur, désigné par les Grecs sous les noms de θεὸς et de δαίμων, a surgi partout dans des conditions identiques et revêtu sensiblement les mêmes caractères chez toutes les races primitives ; les termes qui l'expriment changent avec les grandes familles qui composent l'humanité, par les vicissitudes inhérentes à la nature des langues, et pas plus que les autres ne sauraient être ramenés à un type unique.

Mais, étant donné un terme d'une langue quelconque, si nous le prenons dans sa signification originelle, il doit y avoir entre lui et la notion qu'il représente le rapport étroit qui lie le signe à la chose signifiée, l'image à la réalité, le symbole à l'idée. Il faut donc que l'analyse d'une notion simple et l'interprétation étymologique du mot qui en est la forme sensible, si elles n'aboutissent au même résultat, ne soient pas du moins en contradiction l'une avec l'autre. Les premiers droits sont du côté de l'idée, qui

logiquement et réellement précède le mot ; l'étymologie n'a de valeur, en dépit des ressemblances extérieures, que si elle rend hommage à l'idée et cède devant elle. Associées ensemble et s'appuyant par une confirmation réciproque, l'analyse de la notion divine et l'étude des mots qui l'ont traduite au dehors répondront suffisamment aux questions que nous nous sommes posées. Ainsi pratiqué, l'examen « des noms des dieux, des mots par lesquels les peuples ont désigné les objets du culte et les concepts sacrés de leur esprit, est un des fondements les plus solides de la mythologie comparée et de l'histoire primitive des religions [1]. »

Occupons-nous d'abord de l'idée. Dans un sujet où la poésie doit tenir la plus large place, pouvons-nous mieux faire que de prendre pour guide, dès le début, un poète de génie ? Lucrèce, dans des vers justement célèbres [2], a tracé, avec la majesté simple et la grandiose naïveté qui sont le sublime du genre, le premier chapitre de l'histoire de l'esprit humain. En dépit de ses préoccupations athées, il sait alors oublier la réalité présente, se transporter sur les ailes de la fantaisie, mais de la fantaisie réglée par la raison, dans un monde disparu, faire revivre des passions spontanées, des aspirations naïves, et par un détachement voulu de tout ce que les siècles ont accumulé sur le monde de vérités fécondes, d'inventions utiles, de doctrines ingénieuses, revenir à la sauvage simplicité du monde naissant. Nul n'a dépeint avec plus de vraisemblance les débuts de la race humaine sur le globe; nul n'a expliqué plus clairement ni rendu plus sen-

[1] Burnouf, *les Védas*, ch. III.

[2] Lucrèce, *de Nat. rer.*, lib. V, et surtout 1160 et suiv. (Edit. Lemaire.)

sible la naissance du langage, des sciences, des arts, des gouvernements, des connaissances utiles. Que n'est-il de même resté entièrement poète, lorsqu'il veut rendre compte des origines du sentiment religieux! Mais en sa qualité de philosophe épicurien et systématiquement athée, il croit devoir, sur ce point, se faire l'écho des luttes qui se livraient dans les écoles sur la nature et le point de départ de la notion divine. Il la fonde exclusivement sur la terreur : *Timor fecit deos.* En assignant à la religion cette base étroite et indigne, il demande au cœur des premiers hommes la justification de l'athéisme, qui est le dernier mot d'une philosophie de décadence.

Si nous écartons cette erreur, il reste, exprimée avec autant de vigueur que d'élévation, cette théorie que l'homme a puisé l'idée de Dieu dans la contemplation des phénomènes naturels. Il l'a perçue au plus intime de son être, lorsqu'il comparait sa faiblesse avec la majesté du monde qui l'environne, la confusion de ses propres impressions avec l'ordre admirable qui éclate dans l'univers. Elle s'est révélée à lui avec le vague caractère d'une force cachée (*vis abdita quædam* [1]) qui se joue de son impuissance et limite inexorablement son activité. S'il est vrai que, dans cette première intuition, la crainte tient une large place, il est impossible d'admettre que ce sentiment l'envahisse tout entière. Il n'y a pas dans la nature, pour nous révéler notre infériorité et notre dépendance, que les grands cataclysmes et les fléaux terribles.

[1] *Loc. cit.*, v. 1232. Voir une éloquente paraphrase des vers de Lucrèce, qui ont plus d'une fois inspiré les mythographes, chez M. Muller, *Essais* (trad. Harris) : le Monothéisme sémitique, les Pèlerins bouddhistes, p. 357 et suiv. A. Maury, *Croyances et Légendes*, p. 65 et suiv. Creuzer, *Religions de l'Antiquité* (trad. Guigniaut), II, p. 6 et 153.

Avant d'être conçue comme une influence redoutable, la force cachée apparut comme bienfaisante. Si l'homme barbare s'est enfui, rempli de frayeur et instinctivement suppliant, devant l'incendie que la foudre allume dans les bois, devant les torrents de lave qui s'échappent des flancs de la montagne; s'il a plié sous la tempête qui déracine les grands chênes, emporte les abris de feuillage et porte au loin la destruction avec la douleur, il a salué aussi, le cœur plein de reconnaissance, l'astre bienfaisant qui lui verse journellement la chaleur, la lumière et la vie ; il a admiré, avec un étonnement ravi, la succession régulière des saisons, la fécondité inépuisable du sol, l'organisation de son propre être dans ses harmonieuses proportions et sa capacité de jouissances. L'admiration, le respect, la gratitude, ont présidé à l'enfantement de l'idée divine [1]; la terreur s'y est

[1] Cf. Burnouf, *loc. cit.*, ch. xii, p. 340. Il est impossible de parcourir le *Rig-Véda* sans être frappé de cette vérité. Les hymnes les plus antiques de tour et de sentiment sont des hymnes de reconnaissance. Nous citons au hasard : « Viens à nous, Agni, avec la bonté d'un père pour son enfant ; sois notre ami, notre bienfaiteur. » (Sect. I, lect. 1re, hym. 1, 9.) « O Wiswas, dieux protecteurs, soutiens de l'homme, dispensateurs de la richesse ! » (Ib., hym. 3, 7.) « Que Indra soit pour nous une source de biens, d'opulence et de sagesse. » (Hym. 5, 3.) « Toi qui es libéral et donnes l'abondance. » (Hym. 7, 6.) « Indra, tous les biens sont en toi avec une merveilleuse abondance. » (Hym. 9, 5.) « Indra, maître de la richesse..... et prompt à venir à notre secours. » (Ib., 9.) « Que les hymnes célèbrent Indra, fort et souverain, dont les bienfaits ne peuvent se compter. » (Hym. 11, 6.) « Ils peuvent donner les richesses comme ils peuvent aussi détruire leurs ennemis. » (Les Marouts, hym. 19, 5.) « Puissant Varouna, tu possèdes contre nos maux cent et mille remèdes. » (Lect. 2e, hym. 5, 9.) Etc. (Trad. Langlois, *Biblioth. orient.*, t. I.)

Il en est de même du *Zend-Avesta :* « Je fais tomber la pluie, moi qui suis Ormuzd, sur la nourriture de l'homme juste et sur les pâturages de l'animal pur. L'homme mange le grain que je lui donne et l'animal pur les pâturages. » (Vendid. Farg. V, t. I, 2e part., p. 301 ; trad. Anquetil-Duperron. Cf. 301, notes 2 et 13, t. II, 300-301.)

mêlée, il est vrai, mais sans éliminer des sentiments d'un ordre plus élevé. Elle a saisi les âmes, lorsque les ténèbres enveloppaient le ciel, quand des nuées grosses d'orages dérobaient la vue du soleil, quand le froid des hivers, les révolutions volcaniques, les vents et les tempêtes bouleversaient la terre et changeaient l'aspect de l'océan. Et comme la distinction encore indécise du bien et du mal est contemporaine, dans le cœur humain, de la conception de la divinité, le désordre du monde livré en proie aux agents subversifs devient adéquat à l'idée d'un châtiment, d'une réparation morale. De là est issue la crainte de mal faire, de s'aliéner par certaines actions réputées mauvaises les faveurs du principe bienfaisant, ainsi que la préoccupation de les reconquérir par des conjurations et des prières. Non seulement il est possible de se représenter cette religion primitive exempte de terreur et l'adoration de la divinité sans la crainte, mais on peut affirmer que, sans l'idée du mal, cet élément fût pour toujours resté étranger à l'idée de Dieu.

De tous les phénomènes de la nature capables de suggérer à l'homme la notion d'une puissance supérieure et permanente, il n'en est point qui dut le frapper davantage que l'apparition périodique du soleil, apportant à la terre la chaleur et la lumière, qui sont les conditions de son existence [1]. C'est vers lui que les hommes du premier âge ont tout d'abord levé leurs regards, à lui qu'ils ont adressé des hommages inconscients au début, puis, la réflexion aidant, des prières formelles et délibérées. « L'idée divine est la révélation de la lumière [2]. » De même que suivant

[1] M. Muller, *Essais :* le Monothéisme sémitique. — Maury, *Religion des Aryas*, 17 et suiv., et *Histoire des Religions*, t. I, 58, etc.

[2] A. Quinet, *Génie des Religions*, cité par Maury, *loc. cit.*

l'auteur de la Genèse, le chaos se débrouille sous l'action des rayons célestes, ainsi, à l'entrée de l'homme dans la vie intelligente, le soleil matériel suscite dans son âme l'idée souveraine et féconde d'un principe divin : de sorte que le dernier argument invoqué par le scepticisme aux abois pour sauver de la ruine le dogme de l'existence de Dieu [1] se retrouve aux origines de l'humanité, balbutié par notre raison naissante.

Ainsi fut fondée, d'une manière inévitable [2], par la vertu des lois inhérentes à l'esprit humain placé en face de l'univers visible, la plus ancienne forme de religion dont les témoignages de l'histoire aient gardé le souvenir : la religion du soleil qui, en s'étendant et en se complétant, devint la religion des agents physiques à tous les degrés, le naturalisme. La divinité y fut conçue d'abord comme une, non pas avec les caractères abstraits et raisonnés du monothéisme scientifique, mais parce que toutes les forces isolées de la nature se confondaient par leurs ressemblances extérieures en une seule et même force. Quand l'intelligence, faible encore, s'applique à considérer les phénomènes divers dans un même horizon, elle les aperçoit d'abord, à cause de sa faiblesse, sur un seul plan où rien n'est distinct, où les détails n'apparaissent ni précis, ni localisés, mais se confondent dans une impression vague et collective. L'analyse, qui isole, qui sépare les parties et leur donne

[1] On connaît le mot de Kant : « Deux choses empêcheront toujours la croyance à l'existence de Dieu de périr parmi les hommes : le ciel étoilé sur nos têtes et la loi morale au fond du cœur. » *(Crit. de la raison prat.)*

[2] Helps, cité par M. Muller ; *loc. cit.* : « La religion du soleil était inévitable. »

une individualité propre, est fille de la réflexion qui constitue un premier progrès. Pour se représenter les forces naturelles comme des agents doués chacun d'une existence indépendante, il fallut constater d'abord qu'ils s'opposaient les uns aux autres et pouvaient se combattre, s'éliminer, apparaître tour à tour. L'idée de Dieu est la révélation de la lumière ; la notion de pluralité des dieux découle du conflit de la lumière et des ténèbres, qui résume ou absorbe toutes les luttes particulières des agents du monde. La première phase du sentiment religieux représente une sorte de monothéisme instinctif et rudimentaire, qui confond toutes les forces supérieures et étrangères à l'homme dans une seule conception [1] ; la seconde est caractérisée par le dualisme, c'est-à-dire par l'idée d'une lutte entre deux principes opposés, doués par l'imagination de l'homme d'un pouvoir identique, mais l'exerçant en sens contraire. Conçus par l'homme relativement à sa propre condition, ils personnifient, l'un, tout ce qui est propice, salutaire, vivifiant ; l'autre, tout ce qui est funeste, destructeur, mortel : le dualisme est la forme logique et définitive de toute religion de la nature [2].

Non pas qu'il affecte, à sa première période, les allures compassées d'un système : rien n'est systé-

[1] Sur ce monothéisme primitif, v. surtout : M. Muller, *Essais sur l'Histoire des religions*. Gœrres, *Mythengeschichte der Asiat. Welt.* Diestel, *Monotheismus des œltesten Heidenthums* (dans les Annales de la Théol. allem., V, 1860). La lecture du *Rig-Véda* justifie amplement la théorie du monothéisme primitif. Quoique les dieux y soient multiples comme les agents de la nature qu'ils personnifient, *Agni*, le feu ; *Sourya*, le soleil ; *Indra*, l'atmosphère ; *Varouna*, la voûte céleste ; *Prisni*, la végétation terrestre, ne sont que les formes diverses de la *vis abdita* dont parle Lucrèce, v. sect. II, lect. 4, hym. 7, 46 : « Les sages donnent à l'être unique plusieurs noms. »

[2] V. Roskoff, *Gesch. des Tenfels*, t. I, p. 24 et suiv.

matique dans les croyances primitives. Car elles reflètent la variété indéfinie et vivante du monde et l'expriment *poétiquement*. La science seule a des classifications rigoureuses et des distinctions raisonnées. Le soleil, objet premier de l'adoration humaine, ne fut pas considéré absolument comme l'agent du bien à l'exclusion du mal. Quand, par des ardeurs excessives, il anéantit l'espoir de la moisson prochaine, ou que, desséchant la source des fleuves, il épuise la terre et répand des vapeurs méphitiques, il se comporte vis-à-vis de l'homme en divinité malfaisante [1]; quand le nuage répand sur le sol les ondées longtemps désirées, quoique l'adversaire du soleil et le fils des ténèbres, il est béni comme une puissance salutaire [2]. Les calmes ombres des nuits, qui invitent au repos, sont appelées bienveillantes [3], et, tout en restant l'emblème des puissances redoutables, provoquent des hommages de reconnaissance. Le dualisme primitif reproduit le mélange du bien et du mal, qui relativement à l'homme distingue les forces de la nature. Il n'y a donc point à l'origine de divinité absolument bonne ou entièrement mauvaise [4] : cette conception tranchée suppose une suite d'expériences et d'abstractions qui dépassent la condition et les facul-

[1] Ainsi *Indra* frappe *Sourya*, le soleil, en faveur de ses amis malheureux et détache une roue de son char, c'est-à-dire tempère ses ardeurs excessives. (Sect. III, lect. 6, hym. 11, 4 et 6.)

[2] Les *Marouts* sont bénis comme assembleurs de nuages. (Sect. II, lect. 4, hym. 2, 3, etc.) Ils s'unissent à la nue et arrosent la terre. (Ibid. 4, 5.) Ils sont tour à tour appelés terribles et bienfaisants. Les deux sentiments se mêlent dans l'hymne à la nuit. (Sect. VIII, lect. 7, hym. 8.)

[3] Εὐφρόνη, nom de la nuit chez les plus anciens poètes grecs.

[4] *Ahi*, une des formes du nuage, quoique ennemi d'Indra, est appelé maître des trésors. (Sect. IV, lect. 8, hym. 5, 5.) Cf. sect. V, lect. 3, hym. 15, 16 : « Je chante dans mon hymne Ahi, l'enfant des eaux. »

tés de l'homme primitif. Le bien et le mal, répandus dans le monde suivant des proportions variables, apparaissent moins comme des forces distinctes et opposées que comme la manifestation double d'un principe unique, qui limite le pouvoir humain et commande tour à tour la reconnaissance et la terreur.

Mais le sentiment religieux, identique quant au fond chez toutes les peuplades sauvages, se modifie dans son expression suivant les climats et les latitudes, qui elles-mêmes ont façonné l'homme pour des passions et des idées différentes. La conception de la divinité est donc étroitement liée à l'aspect des contrées où elle a pris naissance, à la tournure de l'esprit humain, modifié suivant les milieux où il se développe. « Tel est le cœur, tel sera le Dieu, » a dit Luther [1]. S'il est superflu d'insister sur cette loi, passée à l'état d'axiome, et d'en poursuivre la confirmation générale à grand renfort de témoignages, il est du moins nécessaire de la vérifier par l'étude des origines de la religion et de la civilisation helléniques.

Les travaux de la philologie comparée ont établi la parenté étroite qui fait des Aryens de l'Indus et du Gange avec ceux de l'Iran une seule et même race, dont les habitants de la Grèce et de l'Italie méridionale étaient ou les frères ou les descendants. Quoique les plus anciens monuments de la littérature grecque n'aient conservé de cette parenté aucun souvenir, et tendent au contraire à représenter les premières peuplades comme autochtones, la ressemblance des

[1] V. des applications multiples de ce principe dans l'ouvrage de Roskoff, *Geschichte des Tenfels*, t. I, 62 et suiv.

langues et la similitude des religions prouvent une origine commune. C'est en Asie qu'il faut chercher le berceau des nations grecques; c'est à l'Asie qu'il faut demander la clef des manifestations les plus reculées de l'esprit hellénique, et l'explication des termes les plus vénérables de la langue religieuse qui s'épanouit dans les poèmes d'Homère. Non que nous pensions, avec certains orientalistes épris à l'extrême de leur science dans sa nouveauté, que sans les racines et les formes contenues dans les livres sacrés de l'Inde et de l'Iran « il est impossible de rendre compte des faits les plus vulgaires des idiomes grecs et italiques [1]. » Nous croyons, avec Lobeck [2], que les lettres grecques se suffisent à elles-mêmes, et pas plus pour nous autres modernes que pour ceux qui en ont été les illustres représentants, n'ont besoin du sanscrit pour être senties et comprises. Mais comme nous pouvons voir naître dans les poésies sacrées de l'Inde « des idées et des expressions que nous ne rencontrons en Perse, en Grèce et à Rome qu'arrivées à leur entier développement [3], » il y a pour la science même des faits, sans parler de celle des mots, un intérêt suffisant à ne pas négliger ces sources lointaines.

[1] Burnouf, *Véda*, chap. II.

[2] Lobeck, *Aglaophamus*, *sive de Theologiæ mysticæ causis*, p. 773-774.

[3] M. Muller, ouv. cité. Nous croyons devoir déclarer dès à présent, et la suite de notre ouvrage le prouvera suffisamment, que nous ne remontons au Véda et au Zend que dans un intérêt de curiosité scientifique, et nullement pour établir une parenté de fait entre la religion d'Homère et celle de ces ouvrages. Ce qu'il y a d'oriental dans l'anthropomorphisme est peu de chose, ou s'y trouve d'une manière inconsciente et fortuite. L'esprit grec peut être considéré dans Homère comme véritablement autochtone. Cf. Nægelsbach, *Hom. Theol.*, p. 7 et suiv.

Sans nous préoccuper des causes qui provoquèrent, à une époque incertaine et fort éloignée, la séparation politique et religieuse des Aryens de l'Inde et de l'Iran, nous pouvons, dans cette étude générale, les considérer sous un même point de vue. Le trait qui les unit est la religion du soleil et des forces naturelles, sous la forme du dualisme, d'abord indécis et concret, puis réduit en système et consacré par une théologie scientifique. Dans les vastes plaines arrosées par le Gange, sur les hauteurs abruptes de l'Iran, les ancêtres des héros chantés par Homère, en face d'une végétation luxuriante, au sein d'une existence facile, partagée entre la culture d'un sol privilégié et la garde des troupeaux, saluèrent dans les météores célestes leurs premières divinités et les invoquèrent sous le nom de *Dêvas* (Daêva dans le Zend).

Le sens de ce mot ne présente aucune obscurité. « Dans le Véda les dieux sont appelés dêvas, qui en sanscrit signifie *brillant*[1], » et que la philologie rattache au radical *dif* ou *div*. Invoquée sous le nom du Soleil, du Feu, de l'Aurore, du Ciel, la divinité a pour caractère dominant la lumière ; le mot matériel, qui exprime l'éclat du jour, en vient graduellement à prendre le sens métaphysique de dieu, ou principe supérieur. La philologie nous fait ainsi toucher du doigt l'éclosion de l'idée divine, et, par l'étude des radicaux les plus anciens, confirme les conjectures de la psychologie préhistorique.

Le mot *dêva* désigne d'une manière concrète l'être

[1] M. Muller, *Essais*, p. 34. Cf. la note de Langlois, ouv. cit., p. 53. Le mot *dêva* ne répond pas au sens métaphysique que possède notre mot *Dieu*..... Il s'emploie le plus souvent pour désigner les diverses personnifications de la substance divine se manifestant dans les éléments. Il a encore d'autres sens qui seront expliqués plus loin.

divin en général, c'est-à-dire Indra, « le dêva qui est l'ensemble de tous les dêvas [1], » puis tout le cortège des puissances célestes et des agents lumineux. Agni, Mitra, Varonna, Roudra, l'Aurore, les Aswins et les Marouts, sont ou invoqués isolément sous le nom de dêvas, ou célébrés collectivement comme les manifestations du phénomène qui absorbe les forces de la nature entière. Un grand nombre d'hymnes ne distinguent pas entre les dêvas et sont adressés aux viswadêvas, c'est-à-dire à toutes les divinités ensemble. Mais déjà, sous le phénomène sensible, il semble que le poète sacré devine la force qui le produit et qu'il l'en distingue. C'est ainsi qu'il salue Indra du surnom d'Asoura, c'est-à-dire qui donne la vie [2]; le même surnom est appliqué à Roudra dans un hymne [3] où le mot *dêva* semble réservé à une signification moins abstraite, à peu près celle que le mot θεὸς jouera dans la langue grecque vis-à-vis du mot δαίμων, et *deus* en latin par rapport à *numen*.

En même temps que cette première distinction, nous en constatons une autre, celle de la conception *subjective* du dieu et de sa réalité *objective*. Comme être réel et sensible, il est désigné par son nom propre; comme symbole défini et célébré par le poète, il s'appelle dêva. Tel est le sens de ces passages cités par Burnouf: « Les ancêtres ont façonné les formes des dieux comme l'ouvrier façonne le fer... » « Les

[1] *Rig-Véda*, sect. V, lect. 1, hym. 6, 6. Cf. sect. I, lect. 1, h. 3. « O Wiswas, dêvas protecteurs, soutiens de l'homme, dispensateurs de la richesse. » Cf. lect. 5, hym. 7, 2. « Agni, dêva incomparable parmi les dêvas. »

[2] *Ibid.*, sect. VIII, lect. 5, hym. 2, 11.

[3] *Ibid.*, sect. VIII, lect. 4, hym. 7, 6.

ancêtres ont été les maîtres de la grandeur des dieux ; ils ont rassemblé les rayons producteurs et les ont réunis dans leurs corps. » C'est ce que signifie encore la strophe d'un hymne où le poète dit des sages : « que ce sont eux qui, dans leurs fêtes, font la grandeur d'Indra et forgent sa foudre [1]. » De sorte que le mot *dêva*, qui a formé δαίμων, comme nous le démontrerons plus loin, serait traduit plus exactement par θεὸς, qui, chez Homère surtout, désigne la divinité en tant qu'elle est perçue par l'homme comme semblable à lui et formée à son image [2]. La force cachée, principe de la vie, est appelée Asoura [3], qui tantôt est un des noms du soleil [4], tantôt une épithète d'Indra [5], tantôt une divinité spéciale qui chasse les mauvais génies ; qui ailleurs, au contraire, est appliquée au Dasyou, ennemi d'Indra et de l'Arya [6], à ces mêmes génies mauvais qui détiennent les vaches célestes [7], à toute une armée d'esprits malfaisants dépouillés par les Aswins, époux radieux de l'Aurore [8].

[1] Burnouf, ouv. cit., p. 113-114. — *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 4, hym. 7, 7.

[2] V. *infra*, chap. II.

[3] V. trad. Langlois, 572, note 2, et 576, note 1.

[4] Sect. V, lect. 3, hym. 3. « Asoura, à la main d'or, dieu clairvoyant, » st. 10. Cf. sect. I, lect. 7, hym. 16, 3.

[5] Il est appelé « le fécond Asoura. » Sect. III, lect. 2, hym. 9, 4.

[6] « Asoura éloignant les Rakchasas et les mauvais génies. » Sect. I, lect. 3, hym. 3, 10.

[7] « Le brigand Asoura, impie, insensé, qui suit un autre culte que nous. » Sect. VII, lect. 7, 4, 8.

[8] Sect. VIII, lect. 6, hym. 3, 8. Sect. V, lect. 8, hym. 1, 31. Cf. la note de Langlois, p. 55-2. Les Asouras deviennent les Titans indiens et s'absorbent dans la légion des Dêtyas, compagnons de Diti ; des Sanacas, compagnons de Vritra, qui personnifie la nuée sombre, et des Rakchasas, qui prennent des formes d'oiseaux de nuit et sont vaincus tantôt par Indra, tantôt par Agni. (V. sect. V, lect. 7, hym. 4, str. 17-18, et sect. VIII, lect. 4, hym. 2, str. 11 et suiv.)

Si, pour ces deux significations opposées que nous trouverons de même confondues plus tard chez les Grecs dans le mot δαίμων, le Dêva sanscrit cède à l'Asoura, il a tous les autres sens dont son dérivé deviendra susceptible. D'abord, appliqué aux métamorphoses du dêva unique qui personnifie l'astre du jour, vocable commun des phénomènes lumineux, il finit par désigner toute une armée de divinités secondaires, qui, sous les ordres et la conduite des divinités principales, meuvent et ordonnent l'immense univers [1]. La grande armée des Dêvas est formée surtout par les Adityas, fils d'Aditi, personnification féminine de l'ensemble de l'univers, et qui eux-mêmes représentent les douze formes du soleil [2]. Ils luttent dans la nature contre les Detyas, génies funestes produits par Diti, principe de dissolution et de ruine. Aditi et Diti, dans la mythologie indienne, jouent exactement le rôle qu'Empédocle en Grèce attribue à l'Amour et à la Discorde. De leurs combinaisons variées naît le mélange du bien et du mal, qui est la condition de l'univers [3].

Les personnifications du bien sont appelées du nom de *dêvas ;* jamais ce terme ne s'applique dans la religion du Rig-Véda aux agents funestes, de même que δαίμων, dans le platonisme, désigne exclusivement

[1] Outre les Adityas, cette armée comprend les Apris, dêvas de la compagnie d'Agni (sect. I, lect. 1, hym. 8 ; cf. sect. 2, lect. 2, 6) ; les Ritous, divinités des saisons (sect. I, lect. 1, hym. 15) ; les Marouts, personnifications des vents (ibid., hym. 19 ; cf. lect. 3, hym. 5, 6, 7, lect. 4, hym. 3) ; les Aswins, les Roudras, les Vasous.

[2] Ce sont les Adityas qui rappellent le mieux par leurs traits généraux les démons d'Hésiode et des orphiques : « Le mortel que vous aimez obtient la richesse, toute espèce de biens de la famille, il est à l'abri du malheur. » (Cf. *infra* nos ch. III et IV.)

[3] Cf. *infra*, ch. VI.

la force bienfaisante en soi, et tout le cortège des esprits qui, affranchis de la matière, s'élèvent de degré en degré jusqu'au voisinage du *Bien*, en vertu du mouvement dialectique. Après les divinités de second ordre, après toutes celles que l'orphisme comprend sous le terme général de δαίμονες πρόσπολοι, et que le *Timée* prépose au gouvernement de tous les règnes cosmiques, nous rencontrons les dêvas mortels, ancêtres ou ministres sacerdotaux qui, par leur sagesse, ont défini, embelli et célébré les dêvas proprement dits [1]. Enfin, il n'est pas jusqu'aux personnifications des symboles, des sacrifices et des cérémonies religieuses, qui ne soient également désignées par le titre honorifique de dêvas [2]. Aussi le traducteur français, pour l'interprétation des textes, où le même mot est pris ainsi suivant des significations diverses, quoique analogues, est-il obligé de distinguer les dêvas mortels des immortels, les dêvas choses et pratiques religieuses des personnalités qui les motivent ou les produisent. Il y a des passages des hymnes où une distinction est à peine possible, et où

[1] Les passages où dêva désigne le prêtre sont nombreux : « Les dêvas, tes sages compagnons, suivent tes traces, et tous, habiles sacrificateurs, ils savent te retrouver. » (A Agni, sect. I, lect. 5, hym. 4). « Les dêvas poursuivent le cours des saintes cérémonies (Ibid.). » Remarquons (lect. 5, hym. 8) : « Fils des dêvas qui deviendra leur père. » Cf. lect. 5, hym. 19, 15 ; lect. 6, hym. 3, 2 ; lect. 2, hym. 7, 8 ; lect. 3, hym. 4, 10 ; lect. 5, hym. 12, 7. Des interprètes ont cru voir dans les Ribhous (dont ils ont fait Arphous et Ὄρφευς), classe d'anciens mortels élevés au rang des dieux, les prototypes des Orphée, Musée, Linus et autres prêtres-poètes fameux chez les Grecs depuis le VII^e^ siècle. V. la note de Langlois, p. 51, qui ne se range pas à cette opinion, mais ne voit dans les Ribhous que les cérémonies déifiées.

[2] V. notam. sect. 1, lect. 5, hym. 11, où il est difficile de distinguer si le mot *dêva* s'entend des divinités invoquées, des prêtres qui offrent le sacrifice ou du sacrifice lui-même.

l'intelligence du lecteur moderne flotte indécise, ne sachant si elle a affaire à des divinités réelles, à des mortels divinisés ou à des symboles personnifiés [1].

Comment le mot *dêva*, qui, dans la langue des hymnes, conserve invariablement une signification noble et élevée, puisqu'il sert à désigner ce qui est divin ou semblable aux dieux, en est-il venu, dans la langue sœur du Zend, à désigner les agents du mal, les esprits de ténèbres, de mensonge et d'erreur? En constatant cette différence, la science des religions y a vu jusqu'à ce jour le signe d'une révolution qui, détrônant les objets de l'adoration des premiers hommes, les a considérés comme des divinités mauvaises, qui auraient abusé de leur pernicieuse puissance pour se faire décerner des honneurs immérités [2]. Déjà dans le bouddhisme, qui est une évolution nouvelle de la religion des Védas, les antiques dêvas, transformés en êtres légendaires, sont montrés aux spectacles populaires comme des serviteurs de Bouddha, comme des lutins et des héros fabuleux. Ils ne sont plus ni adorés ni même craints par les hommes, pour qui le nom de *dêva* avait perdu jusqu'à la moindre empreinte de sa signification originelle. Dans la religion de Zoroastre, la transformation est complète ; la plupart des dieux védiques, Indra en tête, sont rabaissés au rang de daêvas, c'est-à-dire de génies funestes qui font cortège à Ahriman [3], personnifica-

[1] V. trad. Langlois, 53, note, p. 126 : « Les dêvas mortels appellent Agni à leur secours ; » et 130 : « Les dêvas terrestres ont avec soin préparé la libation du matin pour le dêva céleste. »

[2] C'est l'opinion de tous les auteurs que nous avons cités. V. notam. Max Muller, *Essais :* les Védas, p. 34.

[3] Sur Ahriman, chef des dews de tout ordre, allant faire la guerre dans le monde à Ormuzd et aux bons génies nommés Amschaspands, v. le *Boun Dehesch*, III, dans la trad. d'Anquetil-Duperron, t. II, p. 350

tion suprême du mal, tandis qu'Ormuzd préside à l'armée des esprits secourables, Izeds et Fervers, qui versent les bénédictions sur le monde, veillent sur les hommes et portent leurs vœux à la divinité souveraine. Les deux légions se livrent dans la nature et dans le cœur humain des luttes incessantes, mais où la victoire définitive est réservée au bien, à l'ordre divin [1]. A ne regarder que les mots, le daêva ou dew du magisme est identique au dêva antique ; en réalité il en est l'adversaire : « Je cesse d'être adorateur des daêvas, » déclare le sectateur de Zoroastre dans sa profession de foi [2].

S'il en faut croire une thèse récente [3], les interprètes qui, d'un commun accord, ont expliqué le discrédit où sont tombés le nom et l'idée de dêva par une révolution religieuse, se sont permis une hypothèse que rien ne justifie dans l'histoire. Il n'y faut voir, dit M. Darmesteter, qu'un simple accident de langage, une curiosité de lexicologie. Ainsi, Heyne [4]

et suiv. Il y a là toute une titanomachie à comparer à celle d'Hésiode (cf. *infra*, ch. III). Le dualisme mazdéen est formel, absolu, les combattants divins de nature entièrement opposée ; mais bien des traits sont dans le détail semblables à la description hésiodique.

[1] Ahriman et ses ministres cesseront même d'être mauvais et à la fin des temps seront convertis, purifiés, et s'absorberont dans l'empire absolu du bien. V. ibid., *Izeschné et Vispered*, t. I, 2e part., p. 164 : « Lorsque la fin du monde sera arrivée, le plus méchant des darvands sera pur, excellent, céleste. » Cf. ibid., 202, et *Boun-Dehesch*, t. II, p. 344 et 415. Les huit premiers dews se convertissent avec Ahriman et s'unissent de prières avec les bons génies.

[2] D'autres passages, en assez grand nombre, prouvent qu'un culte des dews a persisté dans l'Iran. V., entre autres, Jeschts Sadés, t. II, p. 80, les imprécations du fidèle contre les adorateurs des dews, et Vendidad Sadé, t. I, 2e part., p. 242, la répétition instante de la profession de foi : « Je suis ennemi du dew. »

[3] *Ormazd et Ahriman*, par James DARMESTETER. Paris, 1876.

[4] *Sermonis mythici et symbolici interpretatio, etc.* Cf. Ot. MULLER, *Prolégomènes*, p. 317 et suiv.

soutenait d'une manière générale, et M. Max Muller [1] adopte son système, que les mythes sont issus de la pauvreté des langues primitives. « Nous n'avons pas dans le *daêva* un dieu devenu démon, mais un mot qui signifiait Dieu et qui a passé au sens de démon. Le changement est dans les mots et non dans les choses, dans le langage et non dans la religion. » Nous avouons sans détour que sur le terrain des radicaux sanscrits ou iraniens, notre autorité est nulle comme notre compétence, et, pour peu que l'on insiste, nous renonçons à une discussion où la partie serait trop inégale. Mais, habitué par conviction et par système à considérer les choses religieuses par le côté de l'idée et à subordonner les mots, nous avons de la peine à admettre que la disparition de certains radicaux suffise à faire passer du respect souverain à l'exécration profonde le mot le plus auguste de la langue aryenne. Ne serait-il pas plus logique d'admettre que tel radical disparaît quand l'idée qu'il exprimait tombe en désuétude ou se modifie ? Les radicaux n'ont pas en eux-mêmes la raison de leur existence ; ils l'ont dans les idées et les choses ; par elles ils naissent, avec elles ils périssent. S'il est vrai que des mots vulgaires et indifférents s'usent par l'action du temps et se perdent même entièrement, ce phénomène n'est-il pas au moins étrange quand il s'agit d'un terme consacré par la poésie et la religion de toute une race, d'un terme qui a dû s'imposer aux intelligences, parce qu'il symbolise une des plus nobles conquêtes de l'esprit humain? Constatons dès à présent qu'une semblable transformation dénaturera le mot δαίμων aux origines du christia-

[1] *Science du langage*, II, 11 et 12. (Trad. Harris et Perrot.)

nisme [1]. Mais, pour en rendre compte, il faudra invoquer des raisons plus plausibles qu'une disette de radicaux : comme elle s'accomplit au grand jour de l'histoire et que nous en pouvons suivre le progrès d'âge en âge, est-il téméraire d'affirmer que l'opinion de M. Darmesteter sur les métamorphoses de *dêva* est inadmissible?

Quoi qu'il en soit, nous avons parcouru les significations diverses que le vocable le plus ancien de l'idée divine a revêtues en Orient avant de passer en Grèce : et si nous avons insisté sur le sens des mots *dêva, daêva, daïvas* et *dew* dans l'Inde et dans la Perse, ce n'était pas pour le vain plaisir de faire notre excursion sur une terre qui a sollicité tant d'explorateurs. C'est que les ressemblances que la langue et la religion helléniques ont conservées sur ce point, comme sur bien d'autres, avec les idées orientales, nous imposaient de remonter, dans la limite de nos forces, jusqu'aux plus lointaines traditions. Que les diverses acceptions du mot *dêva* ont passé dans la religion et la philosophie des Grecs, il n'est personne qui, ayant une connaissance même superficielle de ces matières, ne puisse le constater à première vue. Mais sous quelle forme y ont-elles pénétré? Y a-t-il, entre un vocable grec et les termes indo-iraniens que nous avons cités, des analogies extérieures et matérielles qui permettent d'affirmer que la transmission des idées semblables s'est opérée par le moyen d'un mot semblable aussi? Pour répondre à cette question, un peu d'étymologie est inévitable.

Rien ne prouve mieux le vague et l'arbitraire des discussions étymologiques en général, que les diver-

[1] V. *infra* notre ch. VIII.

gences des grammairiens sur le sens originel des mots θεὸς et δαίμων [1]. S'il est des termes qui devaient se graver profondément dans la mémoire d'une race, ce sont sans contredit ceux-là : et cependant leur filiation est incertaine; la science des radicaux, qui s'est affirmée par tant de résultats incontestés, reste réduite, en ce qui les concerne, aux subtilités et aux conjectures. On a admis généralement jusqu'à ce jour la parenté de θεὸς et de *deus*, en les rattachant tous deux au radical διϝ, sans trop se préoccuper comment *deus* latin était analogue à la fois à l'éolien Δεὺς pour Ζεὺς, qui découle en effet de ce radical, et à θεὸς, qui perdait l'aspiration en lui donnant naissance. Curtius [2], faute de mieux, avait accepté cette opinion dans les premières éditions de son ouvrage, et l'avait constituée à l'état d'axiome. Mais il s'est ravisé depuis lors : l'identité de *dêva*, *deus*, θεὸς, reste pour lui plus que problématique, par l'impossibilité de transformer logiquement, dans le radical διϝ, le delta en θ aspiré. Mais s'il est aisé de contester cette assimilation, Curtius avoue qu'il est difficile d'assigner à θεὸς une origine plus vraisemblable. Après avoir examiné et réfuté diverses hypothèses, il s'arrête en fin de compte, mais sans enthousiasme, au radical θεϲ avec

[1] Nous ne résistons pas à la tentation de rappeler ici la satire indirecte que fait Lobeck (*Aglaoph.*, 1050 et suiv.) des discussions étymologiques en général, lorsqu'il analyse le manuscrit d'un certain Goropius Becanus, archiprêtre, manuscrit qui prétend élucider toute espèce de mythologie antique. En ce qui concerne la Grèce, les idées de ce savant fantaisiste se résument dans cette phrase : « In Græcorum fabulis et religionibus non theosophiam Indicam, non philosophiam hermeticam, non physicen, non metaphysicen contineri, sed, mirum dictu, *artem coquinariam*. » Le mot δαίμων, entre autres, vient de δαὶς, qui veut dire festin; θεὸς, se rattachant à τίθημι, signifie ordonnateur du repas, et ainsi de suite.

[2] *Grundzuege der Griechischen Etym.*, 503 et suiv. 4e édit.

le sens d'*implorer, désirer,* et rappelle le nom de la plus jeune des Grâces, Πασιθέη, et ce vers de l'*Odyssée :* Ἦ τίς οἱ εὐξαμένῃ πολυάρητος θεὸς ἦλθεν [1]. S'il hésite dans cette interprétation nouvelle, l'illustre grammairien condamne formellement l'étymologie qui rattache θεὸς au radical διϝ, en lui associant Ζεύς, *deus* et *divus,* qui en sont visiblement issus.

Faut-il en conclure que le mot Ζεύς à ses divers cas, Διώνη et δῖος, sont les seuls vestiges que le radical διϝ et le *dêva* sanscrit aient laissés dans la langue grecque?

Examinons la provenance du substantif δαίμων. On en a donné deux étymologies différentes, toutes deux fort anciennes, qui le rattachent l'une au radical δα, δέδαεν, δαῆναι (savoir, connaître), et l'autre à δα, δαίω, δατέομαι (partager). La première remonte à Platon [2], la seconde est citée par Hesychius et adoptée par Pott. L'un et l'autre se réfèrent, on ne sait pourquoi, à l'épithète de ἰσοδαίτης, appliquée par quelques poètes au dieu des enfers.

Pour Platon δαίμων est identique à δαήμων. En parlant des génies suivant les idées d'Hésiode, il s'exprime ainsi dans le *Cratyle :* « La raison qui » avant toute autre les a fait appeler *démons,* c'est » que, à mon avis, ils étaient sages et intelligents : ὅτι » φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε. Car, » dans notre ancienne langue, ces deux mots signi-

[1] *Od.*, VI, 280.

[2] *Cratyle*, p. 398. L'étymologie adoptée par Platon l'est aussi par le Schol. de l'*Iliade*, I, 222. Cf. Macrobe, *Saturn.*, I, 23, qui en cite une autre de Posidonius le stoïcien, laquelle ne mérite pas d'être discutée : « Δαίμονες, quia ex ætherea substantia parta atque divisa qualitas illis est, sive ἀπὸ τοῦ δαιομένου, id est καιομένου, seu ἀπὸ τοῦ δαιομένου, hoc est μεριζομένου. »

» fient la même chose [1]. Hésiode a donc raison de » dire, et, avec lui, les autres poètes qui le disent, » qu'un homme vertueux, après sa mort, obtient une » haute destinée et de grands honneurs, en devenant » un *démon*, suivant le nom qui exprime sa sagesse : » γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. » Explication ingénieuse! Mais que n'est-elle admissible! De prime abord elle apparaît comme trop intimement liée aux théories philosophiques de Platon pour n'être pas suspecte. Le plus mauvais système d'étymologie est celui qui cherche dans les mots la confirmation d'une idée préconçue : « Dans le *Cratyle*, dit Curtius [2], tout en faisant la part de l'ironie dont Platon assaisonne volontiers ses plus laborieuses recherches, le philosophe a voulu démontrer que les mots ont une existence logique et non arbitraire; mais il a donné de son principe des applications détestables. Il demande à la langue ce qu'il a imaginé lui-même; il ne va pas à l'école des mots, il les appelle à la sienne [3]. » Sans doute les démons d'Hésiode, transfigurés par le platonisme, sont des esprits intelligents, qui doivent une condition privilégiée à la sagesse dont ils ont fait preuve durant leur existence sur cette terre. Mais

[1] Creuzer-Guigniaut, t. III, 1re p., p. 2, cite Proclus *(in Plat. Cratyl.*, p. 82), qui prétend que dans l'ancienne langue on disait δάμων. Cf. Preller, *Mythol. grecque*, I, 88, et Nægelsbach, *Nachhomerische Theolog.*, p. 111. La lecture du Rig-Véda et du Zend-Avesta a appelé notre attention sur *Damoûnas*, épithète fréquente d'Indra et d'Agui, et sur *Dahman*, nom d'un Ized ou bon génie qui reçoit les âmes des justes et les conduit au ciel (*Vendidad Sadé*, t. I, 2e part. p. 172). Si le renseignement de Proclus sur la forme primitive de δάμων est exact, il y a peut-être là les éléments d'une interprétation nouvelle, que faute de compétence nous nous bornons à signaler à d'autres. Sur Damoûnas, v. *Rig-Véda*, sect. II, lect. I, hym. 2, 3, avec la note de Langlois, p. 122.

[2] *Œuv. et Jours*, v. 109 et suiv.

[3] Introduction aux *Principes d'étymol.*, p. 5.

cela suffit-il à établir l'identité de δαήμων et de δαίμων au temps de Platon, à plus forte raison à celui d'Hésiode, qui ne la soupçonne pas ? Disons, dès à présent, qu'antérieurement à ce poète, le mot δαίμων était connu avec un sens tout autre que celui dont Platon lui fait honneur. On n'interprète pas les mots d'une religion dans son enfance par les systèmes philosophiques qui s'y sont introduits plus tard. Et s'il est vrai qu'Homère lui-même a reçu le mot δαίμων des générations antérieures, n'en faut-il pas chercher l'interprétation plus haut, dans l'antique religion des Grecs, et non plus bas, dans les spéculations platoniciennes ?

Des objections analogues nous font repousser l'étymologie qui fait dériver δαίμων du radical qui a donné naissance à δαίομαι, δαίνυμι, sous prétexte que dans le passage classique d'Hésiode sur les *démons*, ces derniers sont représentés comme les dispensateurs des faveurs divines et appelés πλουτοδόται [1]. Δαίμων serait identique alors à δαιτύμων et signifierait *dispensateur*. Ceux qui penchent pour cette opinion, et ils sont nombreux, rappellent le qualificatif δωτῆρες ἐάων donné par Hésiode aux dieux et dont Burnouf rapproche le sanscrit *dataro vasûnam*, qui a le même sens [2]. Mais s'il est exact que les dieux pour Homère, et avant lui pour les Grecs de l'âge héroïque, étaient considérés comme les distributeurs de

[1] Hésiode, *Œuv. et Jours*, 124; *Théog.*, 46 et *pass.* Δωτῆρες ἐάων est chez Homère un ἀπ. εἰρ. V. *Od.*, VIII, 325.

Cf. Tournier, *Némésis*, p. 3.

[2] Cette épithète est à toutes les pages des hymnes du Rig-Véda. V. entre autres, sect. I, lect. I, hym. 3, 1, hym. 9, 9, hym. 19, 3, etc. Nous venons de dire qu'elle a disparu chez l'Homère de l'*Iliade*, pour se retrouver avec Hésiode.

tous les biens, ce n'est là qu'un des aspects de la notion divine et non pas le principal. Il faut montrer encore que dans l'emploi primitif du mot δαίμων subsiste de cette idée quelque vestige. Or, dans le substantif δαίμων et dans l'adjectif δαιμόνιος nous aurons lieu de constater une signification toute différente et même entièrement opposée, puisqu'ils désignent, non la divinité qui répand ses faveurs sur les hommes, mais une puissance mystérieuse et terrible, qui se mêle à la nature et à l'humanité. N'est-il pas hasardeux, sur la foi des analogies extérieures, d'enfermer ces mots dans un radical avec lequel ils n'auront des rapports qu'en vertu de croyances postérieures à leur formation ?

Reste une dernière interprétation, qui a pour elle les vraisemblances étymologiques, sans être en contradiction avec les inductions religieuses et morales ; quoique peu connue, elle n'a pas été forgée pour les besoins de notre cause, et puisqu'elle en est la confirmation, nous n'hésitons pas à lui accorder nos préférences. Bopp, Benfey, et avec eux Curtius, nous rendront témoignage. C'est que δαίμων découle du radical διϝ et n'est que la transformation du dêva sanscrit. *Dêva*, devenu successivement en Asie, où il a pris naissance, *daêva* dans le Zend et *daïvas* dans l'idiome indo-iranien, par l'amplification de la syllabe finale [1] et le changement de l'aspiration labiale ϝ en nasale du même ordre [2], s'est trouvé δαίμων, qui en reproduit le sens. *Dêva*, *daêva*, *daïvas*, δαίμων et *divus* ne sont qu'un seul et même mot qui, chez des races sœurs, traduit

[1] V. Curtius, p. 577 (ouv. cité).

[2] Benfey, *Griechisches Wurzellexicon*, t. I, p. 206, considère la syllabe μων comme reproduisant le suffixe *man*. (Cf. Creuzer-Guigniaut, t. II, 3e part., p. 1280.)

la conception de l'idée divine. Tous ensemble ils nous reportent à « la source commune du langage et des religions de notre race, source située au delà des hauteurs de l'Olympe védique, de laquelle les Romains, aussi bien que les Indous, ont tiré les noms de leurs divinités et les éléments de leur langue [1]. »

Si de l'Asie nous passons en Grèce, afin de suivre à la trace les fortunes diverses du mot δαίμων dans son existence nouvelle, il nous faut renoncer à combler autrement que par conjecture les temps qui séparent la religion védique de l'anthropomorphisme d'Homère. Θεὸς a-t-il pris naissance dans la langue et la religion des Grecs en même temps que δαίμων ou après lui ? Qui peut le savoir ? Un seul fait à cet égard mérite de nous arrêter, et encore craignons-nous de lui attribuer quelque valeur. C'est que dans l'épopée d'Homère le mot θεὸς s'étale à toutes les pages dans tout l'éclat d'un dominateur heureux, tandis que le mot δαίμων n'apparaît qu'à de longs intervalles, absolument comme Cronos, si on le compare à Zeus qui l'a détrôné [2]. En pouvons-nous conclure que le δαίμων est déjà, à cette période de l'hellénisme, un vaincu qui plus tard prendra sa revanche, sauf à succomber de nouveau ? Lui appliquerons-nous les vers bien connus d'Horace, qui cette fois seraient doublement vérifiés ?

> Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque
> Quæ nunc sunt in honore vocabula [3].

Nous pensons que sur ce point mieux vaut nous

[1] M. Muller, *Essais :* Les Védas, p. 34.

[2] V. notre chap. II, où ces considérations reviennent sous une autre forme, avec tout le développement nécessaire, et appuyées sur des textes nombreux.

[3] *Ad Pison.*, v. 70.

tenir sur une réserve prudente. S'il a été difficile de déterminer jusqu'à l'existence et au caractère général d'une religion pélasgique, s'il est avéré qu'Homère n'en a lui-même qu'un souvenir confus et ne lui rend que des hommages inconscients [1], c'est folie de prétendre, au delà de l'*Iliade*, pénétrer les fonctions et la destinée d'un vocable religieux. Nous avons dit ce qu'elles étaient dans le Rig-Véda et dans le Zend-Avesta, qui, en même temps que des mythes isolés, ont dû faire pénétrer en Grèce, dès la plus haute antiquité, les noms de certains dieux et l'appellation générale de l'idée divine. Nous dirons plus loin le rôle que le mot δαίμων joue dans l'épopée homérique. Ne sommes-nous pas fondés à laisser l'époque intermédiaire aux libres conjectures et, comme dit Bossuet [2], « à tenir fortement les deux bouts de la chaîne, quoique nous n'apercevions pas toujours par où l'enchaînement se continue ? »

Mais cet exposé préliminaire serait insuffisant si nous ne marquions brièvement quelle dut être la religion primitive des Grecs dans ses traits généraux, et par quelles transformations elle aboutit à l'anthropomorphisme. Les témoignages tirés de l'épopée et de la poésie théogonique d'une part, les affirmations des historiens et des philosophes les plus autorisés de la Grèce, d'Hérodote, de Platon et d'Aristote, nous permettent d'affirmer que l'Aryen émigré en Grèce, en Sicile et au sud de l'Italie, y apporta le naturalisme. Lors même que cette forme religieuse se perdit entièrement aux époques historiques comme croyance, elle subsista à titre de souvenir. L'Olympe

[1] *Il.*, II, 681 ; XVI, 233. Cf. Nægelsb., *Hom. Theolog.*, p. 7.

[2] *Traité du libre arbitre*, chap. 4.

de Zeus a détrôné toute une dynastie de dieux qui personnifiaient avant tout les forces primordiales du monde. Mais il ne paraît pas que cette religion ait jamais été organisée, qu'elle ait eu des temples, des prêtres, un enseignement défini sur les choses divines et sur leurs rapports avec l'homme. Elle n'était en somme qu'une religion d'instinct que l'imagination riante des anciens Grecs para de mythes variés, spontanément éclos des aspirations inconscientes de la race. On connaît sur ce point le témoignage souvent cité et souvent contredit de l'historien Hérodote : « Les Pélasges, au commencement, dans leurs sacrifices, se contentaient d'invoquer les dieux... Ils ne donnaient à aucun d'eux ni surnom ni nom quelconque, car ils n'en connaissaient point encore... Dans la suite, un long intervalle de temps s'étant écoulé, ils apprirent les noms des dieux [1]. » Si nous ne nous trompons, ce passage, sous une forme quelque peu naïve, n'exprime pas autre chose que l'existence, aux temps préhistoriques, de cette religion rudimentaire, dont l'idée fondamentale dépasse à peine le nom vague de la divinité en général. Au lieu du dêva qu'on invoquait aux bords du Gange, ou du daêva devant qui tremblait l'habitant de l'Iran, le Pélasge vénérait-il le δαίμων, qui redevient chez Hésiode [2] un astre brillant et redoutable? Peut-être ; car d'adoration absolument muette, on n'en saurait point concevoir ; le jour où l'homme a surpris au fond du cœur l'idée de la divinité, il sentit le besoin de la fixer par une émission de voix, par un mot. Ce mot exprimait le carac-

[1] Hérodote, lib. II, 52, souvent cité, notam. par Creuzer, I, 3 ; Maury, *Hist. des relig.*, p. 64. V. encore Creuzer-Guigniaut, lib. IX, 1, récapit. générale, dans le t. III, 3e part.

[2] *Théogon.*, 991 et suiv. Cf. *infra*, chap. III.

tère dominant, la qualité la plus sensible de l'être entrevu.

Bientôt d'autres mots surgirent à leur tour, à mesure que l'être divin se révèle sous des aspects différents. Alors la qualité dominante prit vis-à-vis des attributs secondaires le rôle de substantif, et bientôt de nom propre [1]. En vertu des procédés abstractifs, chaque attribut peut devenir substantif à son tour; de cette façon, l'idée générale de divinité se morcelle en une foule d'idées particulières, qui deviennent chacune l'objet d'un mythe et la matière d'une divinité distincte. C'est ce qui fait dire à M. Muller que la mythologie est une maladie du langage : « Un mythe signifie un mot, mais un mot qui n'était d'abord qu'un nom ou un attribut et auquel on a laissé prendre ensuite une existence plus substantielle [2]. » Ainsi envisagée, toute religion à son origine est nécessairement plus près de la vérité que ses transformations ultérieures, parce qu'elle maintient à l'idée de Dieu son unité. C'est ce qui explique les hommages qu'on lui rend aux époques où la philosophie s'empare de cette idée pour en déterminer les véritables caractères [3]. Mais le dogme de l'unité de Dieu, auquel s'est élevée la métaphysique de Socrate, de Platon et d'Aristote, par le plus noble effort de l'esprit humain, n'est, aux origines des religions barbares, qu'un indice de faiblesse et d'impuissance.

[1] V. Max Muller, *Science du langage*, II, 11 et 12, trad. Harris et Perrot.

[2] Ibid. Cf. *Essais :* Le Monothéisme sémitique.

[3] V., entre autres, Aristote, *Métaph.*, XI, 8, p. 254; Platon, *Philèbe*, p. 16-31 ; Cicéron, *Tuscul.*, I, 12 : Antiquitas quo propius aberat ab ortu et divinâ progenie, hoc melius ea fortasse, quæ erant vera, cernebat. Et Sénèque, ép. 99, 44 : Aureæ ætatis homines alti spiritus fuerunt et, ut ita dicam, a diis recentes.

La logique, d'accord avec la tradition, ne nous permet pas de croire que cette religion des Grecs, à sa première période, ait eu un autre objet que les principes réels ou supposés de la nature, les forces dont l'action fait mouvoir le monde, et qui, indépendantes de l'homme, se confondaient dans la notion indécise de cause universelle : « Il me semble, dit Platon, que les premiers habitants de la Grèce ont dû regarder comme des divinités.... le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel [1]. » Hérodote nous avait fait entrevoir la plus ancienne forme de ce naturalisme, qui, parti de l'unité, invoquait le δαίμων unique, symbole collectif de toutes les forces particulières, image confuse « de la cause toute-puissante qui produit, conserve et unit tout ce qui vit et existe. » Platon nous le montre dans une phase nouvelle, alors que l'idée de Dieu s'est dispersée dans les parties principales de l'univers visible et y a été localisée sous la forme de divinités distinctes. Mais la tendance à l'unité persiste à travers les âges, en dépit de l'anthropomorphisme qui multiplie et détermine les personnalités divines. Elle se réfugie dans le mot même qui l'a exprimée tout d'abord et qui, chez Homère comme chez les orphiques, comme dans la langue populaire, reste la divinité impersonnelle [2], le fond commun de toutes les personnifications poétiques. L'unité avait été rompue lorsque les Pélasges s'attachèrent à considérer séparément le ciel, séjour de lumière, l'empire des eaux, principe de fécondité, et la région souterraine, théâtre des révolutions volcaniques. Cette triade cosmique, comme l'appelle Creuzer, fut décomposée à

[1] Platon, *Cratyle*, p. 397, C.

[2] Ot. Muller, *Prolégom.*, ch. xii, § 15 et 16.

son tour par l'imagination populaire et devint cette religion « dans laquelle les phénomènes de la nature et les changements des saisons formaient les attributs principaux de l'activité des dieux [1]. »

Cette religion, qui n'a jamais eu en Grèce une organisation régulière, et qui n'a marqué l'épopée de son empreinte que par l'effet d'une tradition inconsciente, diffère du naturalisme asiatique en ce qu'elle fait, dès l'origine, une très grande part à l'élément humain, et tend à se développer dans le sens de l'anthropomorphisme. Nous avons dit que la logique, inhérente aux dogmes d'une religion de la nature, la pousse au dualisme : c'est ce qui arrive en Asie, jusqu'au jour où la métaphysique religieuse cherche à rétablir l'unité par l'intervention d'un suprême médiateur. En Grèce, au contraire, l'idée divine, tout en se morcelant à l'infini, en se localisant dans tous les accidents du sol, dans tous les phénomènes de la terre, de l'eau et du ciel, n'en reflète pas moins l'harmonieuse unité de la nature humaine. La force divine ne s'y scinde pas en deux principes opposés, devenant chacun l'objet d'une personnification et se partageant l'univers, considéré comme le théâtre de leur lutte incessante. Si les dieux y sont plusieurs, la divinité reste une, moralement : en d'autres termes, tous les dieux sont, avec des attributs divers, la copie d'un même original, où se mêlent, sans se heurter, les puissances tantôt propices et tantôt redoutables : cet original n'est autre que la nature humaine, saisie poétiquement, dans l'expansion vivante et variée de toutes ses facultés.

[1] Ot. Muller, *Hist. de la littérat. grecque*, t. I, chap. II, trad. Hillebrand.

Quand l'imagination des premiers âges eut dispersé la notion divine dans les différents règnes de la nature et, par un morcellement successif, localisé l'idée de force souveraine dans les manifestations de la vie cosmique à tous les degrés, elle s'aperçut confusément que, suivant le mot du poète indien, elle avait façonné sans le vouloir les dieux à sa propre ressemblance. Jusque dans le plus grossier naturalisme, l'humanité marque fatalement l'idée divine de sa propre empreinte, parce qu'elle la puise en elle-même pour la transporter aux phénomènes matériels [1]. Et elle a beau l'enfouir au plus profond de la nature, le divin n'est pas dans la matière ; il vient de l'homme. Des deux éléments que nous avons distingués dans la notion divine, la force spirituelle et vivi-

[1] Il est impossible de lire le Rig-Véda sans acquérir cette conviction, qu'il suffit du génie poétique pour faire d'une religion naturaliste une religion anthropomorphique. Les passages les plus attachants des hymnes sont ceux où le Dieu, agent du monde physique, revêt la forme humaine. Quelques exemples seulement ; les textes parleront d'eux-mêmes :

« La riche épouse du Soleil, l'Aurore, s'en va, telle qu'une femme qui déploie son voile. Elle produit la clarté ; bonne et fortunée dans ses œuvres, *elle s'étend de l'extrémité du ciel à l'extrémité de la terre.* » (Sect. III, lect 4, hym. 6, 4.) Ce dernier trait cesse d'être poétique parce qu'il ne peut être saisi dans des proportions humaines. L'explication de la religion anthropomorphique, identique à la religion poétique, ne serait-elle pas dans ces paroles d'Aristote (*Poét.*, c. VII) : Τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστὶ, διὸ οὔτε πάμμικρον ἄν τι γένοιτο καλὸν ζῷον..... οὔτε παμμέγεθες.

Voici un passage des hymnes (sect. I, lect. 2, hym. 12, 4) : « O Agni, quand du sein de tes parents tu as été extrait par le frottement, on t'a porté du côté de l'Orient, puis du côté opposé. » Cette idée est purement naturaliste et symbolique ; aussi l'expression en est-elle antipoétique. Homère, au contraire, ne renierait pas cette description de Varouna, personnification du ciel lumineux : « Varouna a revêtu sa cuirasse d'or éclatant et pur ; des rayons de lumière l'environnent de toutes parts. Nul dans le monde n'oserait affronter ce dieu ; nul, parmi ceux qui ont l'habitude du mal, de l'injure et du crime, etc. » (Ibid., hym. 6, 13 et 14.)

fiante passe au premier rang ; les manifestations extérieures, que la barbarie avait mesurées à leur variété, à leur étendue sensible, conçues indépendamment de la force qui les engendre, cessent d'avoir une existence absolue. L'homme n'adore plus ni l'agent physique ni le phénomène dont il est le producteur ; ses hommages s'adressent à la force invisible qui meut la matière et la vivifie. En s'arrêtant à cette idée de force pour la douer de certains caractères purement métaphysiques, la religion de la nature aboutirait ou au panthéisme, ou à la religion du Dieu personnel. Mais ces procédés de raisonnement et d'abstraction ne trouvent point de place aux origines de l'esprit humain. Les déductions logiques, d'ailleurs purement instinctives, y sont liées aux fantaisies d'une imagination puissante qui ne détourne ses regards du spectacle du monde que pour les reporter sur les manifestations de l'activité humaine. C'est à cette source qu'elle puise l'idée de force personnelle ; mais elle ne la sépare ni de l'organisme qu'elle anime, ni des efforts où elle se déploie, ni des plaisirs qui l'exaltent, ni des souffrances qui la restreignent ou peuvent la détruire. Le type de la force, capable de jouissance, d'intelligence et d'action, mais conçu dans sa réalité vivante, concrète et une, a fourni à l'homme ses dieux : plus il est homme et vraiment digne de ce nom, plus il les fait semblables à lui-même.

C'est parce que l'esprit grec avait de lui-même une conscience énergique et claire, c'est parce qu'il sentit puissamment la supériorité de l'homme sur les autres êtres et même sur l'immense univers, qu'il échappa aux aberrations du dualisme, et mit dans sa religion l'harmonie qu'il percevait au fond de son cœur. Tandis que les divinités asiatiques nous apparaissent à

l'état de formes indécises et souvent monstrueuses, les forces divines qu'ont conçues les Grecs, aussi loin que notre regard peut pénétrer, affectent des proportions définies et des contours arrêtés. L'Aryen, transplanté d'Asie dans les îles de la mer Ionienne, sur le continent de la Grèce, avait apporté ses dêvas multiples et opposés, tels que les avaient imaginés ses pères. Mais les conditions de la vie changent; un sol assez fertile pour récompenser largement le travail, assez tenace pour ne pas permettre la mollesse et l'oisiveté, un ciel clément, une atmosphère pure, les ressources infinies de la mer et les charmes d'une température exempte de variations brusques, tout ce qui active le mouvement de la vie sans le précipiter et fait passer dans les veines un besoin continu d'expansion, de jouissance tempérée et d'activité heureuse, marquent la conception des divinités naturalistes à l'empreinte puissante de la personnalité humaine. Les nuages qui enveloppent les hauteurs mytérieuses de l'Olympe védique sont dispersés : l'Aryen, régénéré par une existence nouvelle, apprend à s'estimer son juste prix, à considérer son être comme l'image réduite du majestueux univers; l'unité harmonieuse de sa nature est par lui communiquée aux agents du monde où il avait placé ses dieux. Le mot δαίμων, par lequel il salue cette création de sa raison et de sa fantaisie, exprime l'idée d'une force personnelle, moralement indéterminée, inséparable de ses manifestations extérieures, qui limite la force de l'homme sans la détruire et la pénètre de son action tour à tour propice ou contraire : l'anthropomorphisme est né.

CHAPITRE II

LES DÉMONS CHEZ HOMÈRE

Au point culminant de la période où, partie de la nature, la religion grecque s'achemina peu à peu vers la déification de l'homme, apparaît Homère. Ce poète n'est pas seulement l'expression la plus complète des croyances nouvelles, il en est encore le plus puissant artisan. A l'aide de matériaux dont nous ne pouvons estimer la valeur ni l'importance, il a édifié la poésie des Grecs et associé si intimement la religion à l'art, qu'il semble les avoir créés, sans en rien devoir aux générations antérieures. Tout a conspiré autour de ce grand nom pour donner à la postérité l'illusion d'un génie prodigieux, qui ne relève que de lui-même et de qui l'avenir entier relève : l'absence de monuments littéraires d'une antiquité plus haute, l'idolâtrie d'un peuple qui n'a jamais cherché au delà les origines de sa vie intellectuelle, et par-dessus tout l'harmonieuse unité de son œuvre, qui apparaît moins comme une résultante d'efforts accumulés que comme le produit complet d'un art surhumain.

Le fond de la religion d'Homère, la conception primordiale sur laquelle elle repose et qui est en même temps le secret de son art, est l'idée du Dieu semblable à l'homme : Θεὸς ἀνθρωποφυὴς, ἀνθρωποει-

ὄψις [1], l'anthropomorphisme. Cette forme religieuse s'identifie si bien avec le système poétique que fonde l'épopée, qu'on tenterait en vain de les étudier séparément. Est-ce la poésie homérique qui a transformé l'antique naturalisme, ou la religion nouvelle a-t-elle présidé à l'enfantement de la poésie? Il est difficile de rien affirmer sur ce point. Les procédés de la critique moderne ne conviennent pas aux œuvres où s'est incarnée une civilisation naissante. Virgile, le Dante, Milton, pour ne parler que des plus grands, ont travaillé sur des matériaux imposés et souvent disparates; ils ont dû plier les conceptions de leur génie à des croyances toutes faites. Il n'en est pas de même d'Homère. Sans doute il reçut des générations précédentes un fond de légendes héroïques et de mythes religieux qu'il adapta au dessin de ses poèmes. Mais on s'imagine malaisément qu'il fût assujetti à quelque dogme certain, à un enseignement traditionnel sur les dieux et leurs rapports avec l'univers. Il n'est pas le premier qui s'avisa de voir la divinité dans la nature sous une forme vivante et avec des contours définis; mais l'usage qu'il fait de cette conception semble lui être personnel. S'il faut absolument lui trouver des prédécesseurs, nous dirions volontiers qu'il est, non le disciple d'un homme, prêtre ou aède, mais l'enfant du génie hellénique lui-même et l'expression de la race entière. Le premier il a mis au jour une œuvre aux vastes proportions, où l'unité resplendissante de la nature se reflète comme dans un miroir. Mais la poésie elle-même fut la prérogative impersonnelle du peuple dont il est issu et dont il consacre par ses chants les aspirations riantes

[1] Hérodote, II, 53, et Aristote, *Métaphys.*, XI, 8, 13.

et sublimes ; la poésie est fille du tempérament hellénique ; spontanément elle était éclose sur les doux rivages d'Ionie, où l'imagination puissante, la sensibilité exquise, l'épanouissement de la vie à tous les degrés, l'énergique conscience du moi, le langage harmonieux, étaient le partage du plus grand nombre. La race tout entière a enfanté les dieux comme elle a créé les héros, par une transformation spontanée et inconsciente ; en les enfantant elle a produit la poésie. L'anthropomorphisme est avant tout une religion poétique ; et cette religion est nationale chez les Grecs, parce que les facultés poétiques n'y sont pas le privilège d'un homme, mais le patrimoine de la nation.

Homère, et avec lui la génération qui lui a donné naissance, ont donc conçu les dieux semblables à l'homme, pour cette seule raison qu'ils étaient poètes. Les dieux, nécessaires, ou en vertu de la tradition ou par la volonté d'Homère, à l'action de l'épopée, ne pouvaient s'y montrer autrement : c'est leur destinée fatale, et, disons-le, bienheureuse, de ne pouvoir prendre place dans le temple de l'art que sous une forme humaine. Xénophane, Platon, Cicéron, les Pères de l'Eglise, tous les philosophes à systèmes, tous les théologiens à croyances abstraites, ont sans doute raison contre les poètes au point de vue de la métaphysique et des dogmes abstraits ; mais en l'injuriant, ils blasphèment l'art dont il est la plus haute et la plus brillante expression.

Est-ce à dire que chez Homère l'idée divine reste confinée dans les limites de la nature humaine et ne s'élève pas au-dessus ? Les mêmes philosophes qui reprochent au poète d'avoir dégradé les dieux ne le louent-ils pas d'avoir exalté les hommes, de les avoir faits plus grands que nature ? N'y a-t-il pas comme

une présomption inconsciente de la vérité à venir, sous les développements gracieux ou sublimes d'une pensée qui ne veut pas s'affranchir du monde sensible où elle trouve toutes ses ressources? Une étude même superficielle de l'idée de Dieu chez Homère nous démontre le contraire.

Et d'abord les expressions mêmes dont le poète se sert pour désigner la divinité indiquent, au point de vue de la conception générale, deux tendances distinctes dans sa pensée. Toutes les fois qu'il emploie le mot θεὸς ou ses composés, il entend désigner une nature conçue suivant les caractères humains, douée par l'imagination de prérogatives semblables et supérieures [1]. Ce mot convient surtout à la divinité qui agit dans ses attributions humaines, à la divinité intelligente, sensible, passionnée; qu'elle se livre aux actes qui ont pour objet de soutenir l'existence matérielle, qu'elle éprouve du plaisir ou de la douleur, qu'elle participe aux fêtes instituées en son honneur et assiste aux sacrifices, elle est invariablement appelée θεός. Cette même expression, dans des adjectifs composés comme θεοειδής, θεοείκελος [2], revient à l'homme, par une application réflexe, comme à son point de départ. Le dieu anthropomorphique ou le dieu poétique (ces deux termes sont synonymes) s'appelle θεὸς et non autrement. Si d'autres mots peuvent alterner avec celui-là, il n'est pas vrai de dire qu'il peut lui-même prendre leur place. Ainsi δαίμων est à certains

[1] *Il.*, XXIV, 259. *Od.*, VI, 46 et *passim*.

Cf. Ukert, *Uber Dœmonen, Heroen und Genien* (dans les mémoires de l'Académie royale de Saxe), t. II. Leipzig, 1850.

[2] *Il.*, II, 623. *Od.*, XV, 271. *Il.*, I, 131. Cf. *Il.*, XXIV, 258 : Ἕκτορά θ' ὃς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν. Ὃς δαίμων ἔσκε, dans la langue d'Homère, n'aurait point de sens.

égards synonyme de θεὸς et peut lui être substitué : mais l'opération inverse ou fausserait la pensée ou la rendrait inintelligible.

C'est qu'à côté de la divinité proprement dite, telle que le poète la façonne pour son œuvre en la douant des attributions humaines, il y a l'idée vague encore d'une puissance mystérieuse qui se manifeste au sein même des créations de la fantaisie poétique et des réalités vivantes qui leur servent de modèle, comme la cause cachée de la vie s'épanouissant dans la nature, dans l'homme, dans les dieux. S'il y avait des abstractions chez Homère et pour Homère, nous dirions volontiers que l'idée de cette puissance tend à maintenir au-dessus des dieux une divinité non personnifiée, unique et commune à tous les êtres, sorte d'esprit universel où se révèle ou le souvenir lointain du monothéisme primitif ou l'aspiration vers une divinité rationnelle [1]. Le terme qui convient surtout à cette idée chez Homère est le mot δαίμων, dont la signification, très simple à l'origine, va devenir de plus en plus complexe.

Tout d'abord il continue à se substituer, mais à de longs intervalles, au mot θεὸς, qui semble l'avoir détrôné [2]. Mais souvent il s'en distingue et revêt alors le caractère particulier que nous venons de définir. Il est partout dans l'épopée, où le poète traduit sur la puissance divine des sentiments et des croyances qui sont au-dessus ou en dehors de sa religion poétique. Chose remarquable ! les θεοὶ sont de leur nature

[1] O. Muller, *Prolégomènes*, p. 246.

[2] Par exemple : *Il.*, I, 222 : Δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους, en parlant d'Athéné ; et ailleurs. Cf. Nægelsbach, *Hom. Theologie*, I, § 47, qui commence par renvoyer lui-même à Nitzsch, *Anmerk. zur Od.*, I, p. 89 ; II, p. 64 ; III, 391.

essentiellement multiples et personnels. Pris au singulier, le mot θεὸς est rarement privé de l'article qui en limite et en précise le sens [1]. Au contraire, les passages où δαίμων est employé au pluriel sont rares, et, pris au singulier, il n'est déterminé ni par l'article ni par les démonstratifs [2]. Dans cet emploi invariablement différent de deux termes regardés comme synonymes, il y a l'indice d'une pensée différente. Sans vouloir pressurer les textes par des subtilités trop minces, sommes-nous en droit d'affirmer que le mot δαίμων est l'écho affaibli d'une religion lointaine où il aurait rempli le premier rôle? Ce n'est là qu'une présomption, trop hardie sans doute en l'absence de preuves positives et de documents certains qui comblent l'intervalle entre les livres sacrés de l'Inde, où le dêva est l'appellation générique de la divinité, et les poèmes homériques, où son dérivé δαίμων tend à cesser de l'être. Mais en étudiant de plus près ce dernier, nous y trouverons certainement le signe précurseur d'une religion à venir.

Cette religion est en germe dans l'épopée homérique. L'anthropomorphisme a beau la pénétrer de son souffle et s'épanouir, sous la main du poète, en fantaisies gracieuses ou terribles ; l'humanité a beau envahir la nature et le monde des dieux ; l'humanité ne peut s'expliquer elle-même, ni dans son organisme ni dans ses facultés spirituelles. A plus forte raison est-elle impuissante à rendre compte du mer-

[1] Sauf le cas où ce sens est nettement déterminé ou par un nom propre ou par le passage tout entier. V., entre autres, *Il.*, I, 28, 53, où il n'y a pas d'article, parce qu'il s'agit évidemment d'Apollon; de même 127, 280 et bien d'autres. Dans ce cas, le mot θεὸς a toutes les allures d'un qualificatif.

[2] V. plus bas les nombreux passages où figure le mot δαίμων.

veilleux spectacle du monde, du rayonnement de la raison divine dans l'immense univers. Le génie d'Homère, qui a affranchi la pensée grecque de la matière, qui a arraché les dieux aux sombres abîmes, aux voûtes impénétrables où les reléguaient les Pélasges, pour les faire agir, penser et se mouvoir à la pure lumière du jour, quoique lié à l'humanité par les lois où il a renfermé sa poétique, prend son vol vers des sphères plus hautes, et au delà de ses divinités à forme humaine, atteint quelquefois, pour retomber aussitôt, la notion du dieu en soi. Rien de plus intéressant à suivre que cette lutte inconsciente entre les conceptions fécondes d'une religion inférieure, et les aspirations instructives vers *la vérité métaphysique* qui doit un jour lui ravir l'empire du monde.

Parmi les questions qui s'imposent irrésistiblement à l'esprit de l'homme, et que l'anthropomorphisme ne saurait éclaircir par ses propres ressources, nous rencontrons tout d'abord celle de l'harmonie universelle, de l'ordre qui préside au développement des forces physiques par leur limitation réciproque et par leur dépendance. Sans doute, en multipliant les divinités, en animant et en personnifiant non seulement les différents règnes de la nature, mais les phénomènes divers à l'infini, Homère explique poétiquement la vie dans le monde par la présence permanente des dieux. Mais s'il rend ainsi compte de la variété du plan divin, il n'explique point son unité, cette unité dont il semble avoir possédé d'autant mieux la sublime intuition, qu'il la reproduit dans l'ordonnance de son œuvre poétique. Car, comme si Homère avait voulu plus fortement marquer sa pensée sur ce point, les dieux sont les ressorts de l'action

épique ; leurs influences diverses, après s'être exercées en tous sens, après avoir soulevé partout des luttes auxquelles elles participent, se fondent dans la composition générale et contribuent à l'accomplissement, dans l'*Iliade*, du plan de Zeus ; dans l'*Odyssée*, de la volonté d'Athéné [1]. Le sentiment profond de l'unité artistique, qui se révèle par l'ensemble aussi bien que par le détail des deux épopées et qui fait servir la toute-puissance des dieux à ses desseins, ne nous permet pas de croire qu'Homère ait jugé autrement le vivant poème du monde qu'il n'a conçu les siens. Jamais, il est vrai, il ne se préoccupe de sa provenance, pas plus qu'il ne recherche les origines de l'homme. Mais partout, sous les phénomènes de la nature comme dans l'être humain, il surprend la marque du poète suprême, qui sans cesse renouvelle son ouvrage, qui à tous les points de l'espace et de la durée le pénètre de son inspiration unique et permanente. Comment admettre, sur la foi de je ne sais quelles théories qui font de la perfection d'Homère une perfection inconsciente et prétendent en exclure toute réflexion, tout calcul sur le fond des choses et sur leur mise en œuvre, que le poète n'a vu dans les événements de l'histoire, dans le spectacle de la nature, qu'une matière fortuite, préparée aux aèdes et destinée à divertir les âges futurs [2] ? L'unité d'art devait être pour lui l'image de l'unité réelle ; et comme il ordonnait lui-même les mythes et les tradi-

[1] V. Nægelsbach, *Hom. Theologie*, I, 28 et suiv.

[2] Homère le dit, il est vrai, *Od.*, VIII, 580 :

> Τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεῦξαν, ἐπεκλώσαντο δ' ὄλεθρον
> Ἀνθρώποις, ἵνα ᾖσι καὶ ἐσσομένοισι ἀοιδή.

Cf. *Il.*, VI, 358. *Od.*, XXIV, 197. Mais sa pensée va bien au delà.

tions autour d'une action unique, ainsi il a cherché, au-dessus de la multiplicité des dieux, le lien vivant qui les rattache tous au but d'une œuvre commune ; il a cherché la Providence.

Rien de plus vague et de moins philosophique, à notre point de vue scientifique, que les idées d'Homère sur cette grande question. A vrai dire, il en a plusieurs, sans se soucier de les mettre d'accord ; il s'en sert comme de moyens poétiques, destinés à résoudre les difficultés « ou suivant la nécessité ou suivant la vraisemblance [1]. » Tantôt il se borne à subordonner le dessein particulier de chaque divinité à la volonté de Zeus, qui hiérarchiquement occupe le premier rang. C'est la conception de la βουλὴ Διός, sur laquelle se façonne le plan de l'*Iliade*. Tantôt à côté de Zeus ou au-dessus de lui il place une divinité indéterminée, dont le nom même exprime les fonctions, qui sont d'assigner à chaque être, aux dieux comme aux hommes, sa part d'action dans l'univers (Μοῖρα) [2]. Puis enfin, comme pour résoudre les contradictions de fait qui découlent, dans l'œuvre poétique, de ces conceptions indécises, il va jusqu'à concevoir une influence supérieure au Destin lui-même, un ὑπέρμορον, qui est l'*ultima ratio* des péripéties imprévues, des événements qui échappent à la vue et à la volonté de Zeus souverain. C'est ainsi que sans atteindre à la sublime notion de Providence, qui ne va pas sans celle du Dieu unique et personnel, Homère s'est élevé bien au-dessus de la conception vide et négative du hasard. Le

[1] Aristote, *Poétique*, IX.

[2] Cf. Nægelsbach, ouv. cité, III, §§ 9 et 11, sur la Μοῖρα ; sur l'ὑπέρμορον. Id., 11 *et seq.* Lehrs, *Populære Aufsætze*, 200 et suiv. : Zeus und die Moira.

mot τύχη n'existe même pas chez ce poète [1] ; et si l'idée qu'il exprime perce çà et là dans son œuvre, elle s'y rattache toujours, par le sens général et par les termes, à une intervention divine, ou vague et collective, ou spéciale et déterminée.

Rien de plus frappant, dans ce cas, que l'emploi du mot δαίμων, soit seul, soit associé avec αἶσα. Qu'il exprime une action indifférente en soi, qu'il s'applique à une influence bienfaisante ou à un pouvoir funeste, il n'y a point dans la langue homérique de terme qui réveille plus complètement l'idée de Providence, au sens philosophique du mot. Non pas qu'aux yeux d'Homère δαίμων soit un terme abstrait et exprime ce que nous appellerions une conception métaphysique. Nous ne nous lasserons pas de le répéter, la langue d'Homère est essentiellement concrète ; là même où elle semble se rapprocher des procédés d'une époque scientifique, elle procède de l'imagination qui saisit les réalités vivantes, et non du raisonnement qui opère sur des idées pures. Ainsi ces formules si fréquentes dans la langue des Grecs depuis Pindare, κατὰ δαίμονα, σὺν δαίμονι, et où les scholiastes interprètent d'ordinaire δαίμων par τύχη, se rencontrent déjà chez Homère ; mais il convient de les rendre avec une nuance différente, et l'on se tromperait moins en traduisant : *avec un dieu, par la volonté d'un dieu,* que : *au gré du sort, avec l'aide du destin.* Le démon d'Homère n'est à proprement parler ni une abstraction philosophique ni une personnalité réelle. Il tient à la fois de l'une et de l'autre,

[1] Lobeck, *Aglaoph.*, I, 318. V. cependant Pausanias, IV. 30 : Πρῶτος, ὧν οἶδα, ἐποιήσατο Ὅμηρος τύχης μνήμην. Pausanias se trompe, ou parlait de vers aujourd'hui perdus.

V. l'article de K. Lehrs, *Dœmon und Tyche* et *Dœmon*, ouv. cit.

abstrait par sa généralité, sensible et réel en ce qu'il désigne une *influence personnifiée* [1].

Au septième chant de l'*Iliade* [2], nous rencontrons à trois reprises cette phrase : « Nous combattrons alors de nouveau jusqu'à ce qu'*un démon* décide entre nous et donne à l'un ou à l'autre la victoire. » Les héros qui s'expriment ainsi ne pensent ni au pur hasard que le scepticisme d'un temps plus raffiné invoque comme l'arbitre des batailles, ni à l'intervention d'une divinité connue. Car, dans ce dernier cas, le poète eût développé sa pensée et précisé les noms. Il s'agit bien d'une force supérieure aux affections divines et indépendante de leur influence directe. Ni Zeus ni Apollon ne sont en jeu dans les paroles d'Hector à Ajax : le héros se réfère, sur le sort du combat, à une sorte de puissance supérieure, commune aux dieux et aux hommes, qui donnera le succès sans eux et malgré eux : cette puissance, qui sans être la Providence en suggère l'idée, est justement appelée δαίμων [3].

Autre exemple : Ménélas [4], après une première victoire sur Euphorbe, se justifie à ses propres yeux de ne pas attaquer Hector pour lui arracher le cadavre de Patrocle : « Lorsqu'un homme veut, malgré le démon, lutter contre un autre mortel honoré des dieux, il s'apprête à lui-même un grand malheur. » Puis il ajoute aussitôt : « Réuni à Ajax, je chercherais avec

[1] Nitzsch, Préface à l'*Od.*, I, p. xv. Cf. Nægelsbach, I, 47 et suiv.; II, 13 et suiv.

[2] *Il.*, VII, 291, 377, 396.

[3] Ukert (ouv. cité) rappelle heureusement une expression de Tacite, qu'il transforme : δαιμόνων nomine appellant secretum illud quod sola reverentia vident. (*Germ.*, c. 9.)

[4] *Il.*, XVII, 98-105.

lui, même malgré le démon, à arracher le cadavre pour faire plaisir au fils de Pélée. » Le dieu qui honore un mortel n'est pas identique à la force divine ou démon contre lequel il s'agit de lutter. L'un est une personnalité douée des attributs humains, qui s'intéresse à la bataille comme l'ami d'un des adversaires. L'autre est une influence supérieure, un pouvoir impersonnel qui pèse sur les résolutions des hommes et sur le cours des événements, sans s'y mêler d'une façon sensible et matérielle.

C'est une puissance de ce genre qu'invoquaient les héros quand ils prêtaient un serment et qui fait dire à Agamemnon : « Voilà ce que je veux jurer, ce que mon cœur résout, et je ne me parjurerai pas, ayant pris le démon à témoin : οὐδ' ἐπιορκήσω πρὸς δαίμονος [1].

Quand Télémaque se présente devant Nestor et ne sait par quelles paroles s'adresser à l'harmonieux vieillard de Pylos, dont l'aspect l'intimide, Athéné le rassure et l'encourage : « Ton cœur, ô Télémaque, t'inspirera et *le démon* te suggérera le reste ; car je ne crois pas, certes, que *sans les dieux* tu sois né et que sans eux tu aies grandi [2]. » Les divinités qui ont présidé à la naissance de Télémaque et qui veillent sur son sort se manifesteront de concert à son âme, par la communication intime d'une force supérieure, qui s'appelle le démon.

Quoiqu'il n'entre pas dans le dessein de cet ouvrage de suivre ces idées transplantées par l'imitation dans la littérature latine, on nous permettra cependant un seul exemple. Règle générale, le mot *numen* se comporte vis-à-vis de *deus* comme δαίμων à

[1] *Il.*, XIX, 188.
[2] *Od.*, III, 26.

l'égard de θεὸς [1] ; les exemples sont nombreux, et l'application facile. Mais il n'en est point où cette opposition éclate mieux que dans ce vers de Virgile, directement inspiré des procédés homériques : « Déjà la sibylle est pénétrée du souffle du dieu qui s'approche : » *Afflata est numine quando jam propiore dei* [2]. Ce qui approche, c'est le dieu sous sa forme personnelle et qui pourrait être visible, c'est Apollon ; mais il se communique à l'âme de la prophétesse et se confond avec elle par l'influence d'un pouvoir mystérieux, qui est l'esprit de divination et d'enthousiasme, c'est-à-dire le *numen* ou δαίμων. Et si l'on veut bien remarquer que dans la langue poétique, les idées même abstraites (et il y en a beaucoup chez Virgile) restent dans le ton général en revêtant le mot image, nous saisirons bien le sens particulier de *numen* par son association avec le verbe *afflare*, qui se retrouve d'ailleurs littéralement chez Homère : « Le démon nous souffla un grand courage, » dit Ulysse en racontant le stratagème qui le vengea du Cyclope : Θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων [3]. Essayons, dans les paroles d'Athéné à Télémaque et dans le vers de Virgile qui s'en inspire, de renverser les termes, de mettre δαίμων ou *numen* là où le poète a mis θεὸς, et réciproquement. A ne pas regarder de trop près, le sens ne sera pas altéré ; pour qui veut aller au fond des choses et se rendre un compte exact des nuances, l'expression aura perdu de sa justesse, la pensée, de sa valeur.

[1] V. Lehrs, *Popul. Aufs.*, 145 : Gott, Gœtter und Dæmonen.

[2] *Enéide*, VI, 50. Cf. Ovide, *Am.*, III, 9, 17.

At sacri vates et *divûm* cura vocamur ;
Sunt etiam qui nos *numen* habere putent.

[3] *Od.*, IX, 381.

Le mot δαίμων est donc chez Homère le vague symbole d'une providence qui ne s'incarne spécialement dans aucune divinité, à laquelle toutes peuvent participer tour à tour, que le poète invoque suivant les besoins de l'action épique et par l'effet d'une croyance instinctive qui la lui fait entrevoir dans les événements du monde et dans les résolutions des hommes; elle s'associe aux aspirations inconscientes vers le monothéisme, que le même mot traduit dans la langue [1]. Mais cette influence mystérieuse peut être envisagée sous deux faces différentes, suivant que par rapport à l'homme elle est bienfaisante ou funeste.

S'il n'était pas téméraire d'introduire dans l'étude de la religion homérique un vocabulaire moderne, qui en pourrait fausser le caractère naïf et spontané, nous dirions volontiers que le ton général de l'anthropomorphisme est optimiste. « Elle est fort ancienne, l'opinion qui considère l'univers, tel qu'il est, comme il devrait être; que la divinité y dispose toutes choses pour le mieux : c'est la croyance à la Thémis de Zeus [2]. » L'imagination des hommes, vivement saisie par le spectacle de l'univers, où le regard irréfléchi ne voit d'abord que force et beauté, rend involontairement hommage à l'intelligence de l'ordonnateur. Elle n'aperçoit pas ce que la réflexion appellera les défauts de l'œuvre; elle voit de trop loin et sans arrière-pensée. La douleur, le seul mal que connaisse l'homme primitif, et qui résume tous les autres, est

[1] C'est l'opinion de Nægelsbach, II, § 24; III, § 13; de Nitzsch, *Anmerk. zur Od.*, I, 57. Ils suivent tous deux O. Muller, *Prolégom.*, p. 245.

[2] O. Muller, *Prolégom.*, p. 356. Preller, *Mythologie grecque*, I, 391. V. chez Homère, *Il.*, XV, 87; XX, 4. *Od.*, II, 68.

subie sans qu'il en recherche autre chose que la cause matérielle et immédiate dans les objets qui la produisent, la cause morale, mais médiate, dans le sujet qui l'éprouve. Le premier résultat de la réflexion est de percevoir un rapport entre la souffrance et la faute, parce qu'il est dans la nature même de la faute, qu'elle s'appelle violence et orgueil, faiblesse et lâcheté, imprudence et erreur, d'entraîner avec elle et les atteintes corporelles et les peines de l'âme. Ces rapports, Homère les constate et s'en sert poétiquement à toutes les pages de son œuvre. Le mal surabonde dans l'épopée, et il ne pouvait en être autrement, car le mal surabonde dans la vie. Mais l'optimisme du poète est dans la manière dont ses héros envisagent leurs épreuves et leurs souffrances.

Nous n'ignorons pas ce que l'on a écrit sur l'ironie de l'*Iliade* [1], sur cette absence presque complète de raison morale, expliquant à l'homme la douleur ou l'abaissement dont il est victime, tandis que, sur un autre point, la divinité dispense la gloire et la puissance sans plus de raison apparente. Nous avouons qu'il n'y a pas, pour le philosophe, de justification des dieux ni de consolation à l'adresse des hommes au fond des malheurs et des souffrances dont l'enchaînement constitue la trame des deux épopées. La vie n'y est qu'un jeu, admirablement ordonné si l'on regarde l'art, mais dépourvu de toute règle si l'on considère la morale. C'est que le poète ne s'élève point au-dessus de l'humanité pour en juger et en expliquer les épreuves. Et cependant, dans ces étroites limites, il sait conserver, à l'égard des événements les plus

[1] Piechowski, *De ironia Iliadis*, Moscou, 1856. Nægelsbach, ouv. cité, VII, 4.

BOSTON MEDI
DEC 14 1933
LIBRARY

étranges, la sérénité d'un optimisme qui accepte le mal comme un fait, le proclame parfois comme une nécessité d'ordre supérieur, et ne le tourne jamais à la condamnation des dieux [1]. Sous sa double forme, physique ou morale, les héros d'Homère le considèrent tantôt comme un châtiment motivé par la faute, d'autres fois comme une conséquence naturelle de l'infériorité humaine vis-à-vis de la nature, c'est-à-dire des dieux. Ils acceptent sans réflexions, et surtout sans récriminations impies, la série des événements dont ils sont les agents volontaires ou les instruments passifs, comme la plus logique possible, sinon comme la meilleure, parce qu'elle dépend de la volonté des dieux, parce que la curiosité des mortels ne peut aller encore jusqu'à sonder leurs desseins ni à vouloir leur en demander compte. La religion d'Homère a même déjà dépassé ce point de vue. Au-dessus de la volonté des dieux, qui serait quelquefois plus morale, mais aussi plus arbitraire que le destin, existe une loi impersonnelle, la Μοῖρα, respectée et obéie de Zeus lui-même. Il y a certes bien loin de cet optimisme primitif à la résignation raisonnée, à la soumission tranquille des philosophes à venir. Mais si nous négligeons les détails, cette morale, sortie des entrailles de l'humanité qui se connaît à peine, se rapproche déjà, à certains égards, de ce que la métaphysique religieuse trouvera un jour de plus par-

[1] V. comme, au début de l'*Odyssée*, Zeus justifie les dieux des maux dont se plaignent les hommes :

Ὦ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
Ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι · οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
Σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπέρμορον ἄλγε' ἔχουσιν.
(*Od.*, I, 32.)

Cf. Æschyl., *Fragm.*, 39, p. 184, édit. Didot.

fait [1]. Ajoutons qu'elle n'est pas spéciale à la religion d'Homère : toutes les croyances primitives, même quand elles ont pris naissance sous un ciel sombre ou brûlant, dans les régions déshéritées où l'homme ne soutient sa vie qu'au prix de dangers et de labeurs incessants, témoignent du même respect à la volonté souveraine : l'action de la divinité sur le monde et sur l'homme est blâmée quelquefois et même maudite avec l'accent de la colère ou du reproche ; elle n'est ni discutée ni jugée en principe : elle est la loi, et cela suffit pour qu'elle soit bonne. Au seuil de son palais, Zeus puise les maux et les biens dans deux tonneaux et les répand sur les hommes, suivant la loi du Destin [2] ; la vie est un mélange à parties égales de jouissances et de douleurs dont les dieux sont les artisans ; cette succession et ces alternatives constituent l'action épique, comme elles font la réalité de chaque jour : mais ce qui est ne peut être conçu comme devenant meilleur ; chaque être ici-bas a la part que la volonté souveraine devait lui assigner ; le mal moral ne vient le plus souvent que du désir de franchir ces limites, et le mal, en soi, vient de la destinée, d'un des tonneaux.

Cet optimisme relatif distingue la religion d'Homère de toutes les religions asiatiques, dont à d'autres égards elle se rapproche. C'est que, dans le naturalisme, l'énergique conscience de l'unité humaine ne défend pas la notion divine contre les atteintes dualistes. Et quand aux divinités du bien l'imagination a une fois opposé des personnifications du mal

[1] Ainsi les paroles de Zeus, citées plus haut, renferment en substance la théorie fameuse des « mala culpæ, mala pœnæ, » par laquelle les premiers Pères répondaient aux objections des gnostiques.

[2] *Il.*, XXIV, 527. *Od.*, XV, 488 et ailleurs.

et partagé le monde en deux empires contraires, une logique impitoyable fait rentrer l'humanité dans la région du mal, considère la terre comme un séjour de misère, et ses habitants comme les objets de la colère divine. La poésie homérique, en pénétrant le monde des dieux de la personnalité humaine, a chanté une religion qu'on a justement appelée celle des *heureux*.

Et d'abord, pour ne nous attacher qu'à quelques caractères extérieurs, absence complète de toute divinité absolument mauvaise, dans un système qui semblait propre à tout accueillir, où tous les sentiments du cœur humain, toutes les manifestations de l'activité physique et morale, ont pris un corps et sont devenues des personnalités divines. Embrassons l'Olympe d'un regard d'ensemble : il nous apparaît environné d'une pure lumière, rayonnant de béatitude puissante, d'exubérante félicité. Il n'y a d'exception que pour le royaume des ombres où trône Hadès, le Zeus souterrain [1], en compagnie de la redoutable Perséphoné. Mais si Hadès est appelé θεῶν ἔχθιστος ἀπάντων [2], c'est en considération de ses fonctions et non à cause de sa nature, pareille à celle des autres immortels. S'il préside à la mort, qui est pour les héros d'Homère le mal suprême [3], il convient de remarquer que Θάνατος est appelé le frère du Sommeil, et semble moins une divinité funeste que l'exécuteur d'une loi supérieure [4].

[1] Ζεὺς καταχθόνιος. *Il.*, IX, 457.

[2] *Il.*, IX, 159.

[3] *Od.*, XII, 341.

[4] *Il.*, XVI, 454 et 672. Cf. Havet, l'*Hellénisme*, p. 17 : « Ce monde où tout est bruit et éclat, où tout a un air de fête, jusqu'à la mort même. »

Le secret de cet optimisme, il faut sans doute le demander au caractère général de la race hellénique, au doux climat de l'Ionie, à la vie facile et heureuse de ses antiques habitants. Mais il persiste alors même que les conditions d'existence changent; il s'étend, par la Grèce entière, jusque chez les peuplades pauvres, dont peut-être, à l'origine, les mythes avaient fait une plus large place aux sombres personnifications de la misère et de la souffrance; il devient national par la nature même de l'anthropomorphisme et par l'influence dominante d'Homère. C'est que les dieux formés à l'image de l'homme ne sauraient être ni entièrement bons ni entièrement mauvais ; si la bonté chez eux surabonde (en prenant le mot dans son sens le plus étendu), c'est par cela seul qu'ils sont dieux. L'excès même de leur puissance, qui est l'élément principal de la bonté, les rend capables de ce que la morale et la métaphysique à venir appelleront le mal. Ils sont, tout comme l'homme, un mélange de passions diverses, auxquelles ils s'abandonnent sans se préoccuper de la qualité des actes, tantôt favorisant les mortels et les aidant de leur influence, tantôt, au contraire, opposant à la libre expansion des énergies humaines le pouvoir des lois naturelles, expression de leur volonté. Le poète, interprète des naïves croyances de son temps, juge le mal, non pas en lui-même, mais relativement à l'homme. S'il le concevait en soi, il est certain qu'il en ferait une personnification à part et la matière d'une allégorie morale, comme celle d'Até et des Prières, dont nous parlerons plus loin. Mais parce qu'il ne ramène pas à l'unité ses variétés indéfinies, il lui suffit d'en rendre compte, tantôt par l'arbitraire du Destin et des dieux agissant sur la nature et sur l'homme, tantôt par la

faiblesse et l'infériorité de la condition mortelle, tantôt enfin à l'aide de personnalités fugitives, dont le type commun se retrouve dans un emploi spécial du mot δαίμων.

Lorsque la divinité répand ses faveurs sur l'homme, elle prend d'ordinaire chez Homère une forme déterminée et s'appelle du nom de θεός. Ce sont bien les θεοί que l'on doit appeler les dispensateurs des biens, les δωτῆρες ἐάων, comme les appellera Hésiode. Zeus, vénéré sous le nom de ἐπιδώτης [1] à Mantinée et à Lacédémone, les puise dans un des tonneaux placés au seuil de son palais. Il n'y a point de divinité qui ne compte un titre analogue parmi ceux que leur décernent les mortels dans leurs invocations. Mais on chercherait vainement le mot δαίμων associé à une épithète de ce genre. On peut même dire qu'à une seule exception près [2], quand le mot δαίμων n'exprime pas une action indifférente et n'est pas simplement pris comme synonyme de θεός, il entraîne invariablement avec lui l'idée d'une influence funeste. Il est pris ainsi quatorze fois dans l'*Iliade* et vingt fois dans l'*Odyssée :* dans ces divers passages, il suggère au lecteur moderne l'idée, d'ailleurs étrangère à Homère, d'esprit du mal et de l'erreur.

[1] Pausanias, 8, 9, 1. Ἐπιδιδόναι γὰρ δὴ ἀγαθὰ αὐτὸν ἀνθρώποις. *Il.*, XXIV, 527. Hésiode, *Théog.*, 46 et *pass. Op. et D.*, 5 et suiv.

[2] *Il.*, XI, 792, et XV, 403 : Σὺν δαίμονι. Jamais au sens favorable dans l'*Odyssée ;* à moins qu'on n'interprète ainsi ce qu'Eumée dit à Ulysse qu'il ne reconnaît pas encore (*Od.*, XIV, 386) : Ἐπεί σέ μοι ἤγαγε δαίμων. L'adjectif εὐδαίμων n'est pas chez Homère : on y trouve ὀλβιοδαίμων une seule fois (*Il.*, III, 182) dans un vers bizarre qui renferme avec lui un autre ἀπ. εἰρ. « μοιρηγενὲς, » que Nægelsbach *(Hom. Theol.*, III, 3) traduit par *Glückskind*, le *fortunæ filius* d'Horace. Cf. Lehrs, *Pop. Aufs.*, 189. Hésiode emploie εὐδαίμων une fois et l'associe à ὄλβιος *(Op. et D.*, 826, édit. Didot). Mais Flach rejette ce vers et les trois autres qui terminent le poème comme apocryphes.

Quand le poète compare la rage d'Achille, portant la terreur et la mort par tout ce champ de bataille où il venge Patrocle, au feu qui, propagé par les vents, consume une forêt entière, il ajoute qu'il est semblable à un démon : δαίμονι ἴσος [1]. Arès emploie la même expression en parlant de Diomède qui l'a blessé [2]. Une formule fréquente, quand il s'agit d'un guerrier qui s'élance plein de fureur contre son ennemi, c'est : ἐπέσσυτο δαίμονι ἴσος, dans laquelle le verbe ἐπισεύομαι et la tournure moyenne est deux fois remplacée par l'actif ἐπέλασσε, avec δαίμων pour sujet : « Il s'élança, semblable au démon ; » ou : « Le démon le lança contre. » D'ordinaire, cette formule conclut une gradation : « Trois fois il bondit, semblable à Arès impétueux, poussant un cri formidable ; trois fois il massacra neuf guerriers. Mais quand il s'élança pour la quatrième fois, semblable à un démon, alors, ô Patrocle, apparut le terme de ta vie. »

Le démon porte la mort et répand la terreur ; il personnifie la mort même dans cette parole d'Hector à Diomède : « Auparavant je te donnerai un démon : Πάρος τοὶ δαίμονα δώσω [3] ; ce qui revient à notre locution populaire de « faire un mauvais sort à quelqu'un. » Ailleurs, le démon usurpe sur les dieux, à qui cette charge est dévolue d'ordinaire, de filer la destinée des mortels et de l'amener au terme fatal [4]. D'une manière générale, le démon peut être l'agent du mal sous toutes ses formes. Ainsi κακὸς δαίμων, un mauvais démon, désigne le vent contraire qui arrête

[1] *Il.*, XVI, 786. Cf. V, 438, 459, 884; XVI, 705 ; XX, 447, 493 ; XXI, 18, 227.
[2] *Il.*, V, 884.
[3] *Il.*, VIII, 166.
[4] *Od.*, XVI, 64.

Ulysse ou le ramène à l'île de Calypso [1]. C'est sur le compte d'un démon que Teucer met l'accident qui lui fait tomber l'arc des mains, quand il s'apprête à frapper Hector [2]; par l'intervention d'un démon que le poète explique le supplice de Tantale, au moment où la terre se dessèche devant lui et où disparaît le mirage d'un succulent repas [3]. Tantôt le substantif est employé seul, tantôt il est déterminé par les adjectifs κακὸς, χαλεπὸς, στύγερος. Ce dernier surtout mérite d'être remarqué, parce que sa signification originelle l'attribue de préférence aux sombres divinités, à l'Erinnys, à Arès, aux puissances souterraines. Plusieurs fois nous rencontrons dans l'*Odyssée* la formule : ὃ δὴ κακὰ μήδετο δαίμων, soit qu'Ulysse présage un malheur prochain, soit qu'Hector raconte à Télémaque les péripéties funestes du retour [4].

Mais, outre le mal physique, trépas ou douleur, dont le démon est l'auteur pour les héros d'Homère, il répand dans leur âme l'erreur, les illusions dangereuses, les inspirations coupables. Quand Phénix, tirant la morale de sa longue histoire de Méléagre, s'adresse directement à Achille, il lui dit : « Mais toi, ne nourris pas dans ton cœur un semblable ressentiment, et qu'un démon ne t'entraîne pas aux mêmes fautes : Μηδέ σε δαίμων ἐνταῦθα τρέψειε [5]. » Le démon personnifie l'obstination funeste qui retient Achille loin des combats. L'ombre d'Elpénor, racontant à Ulysse l'erreur qui lui a fait trouver la mort dans le palais de Circé, associe à l'ivresse l'influence d'un démon

[1] *Od.*, III, 166; XIX, 201, etc.
[2] *Il.*, XV, 467.
[3] *Od.*, XI, 587.
[4] *Od.*, XII, 295; VII, 248, etc.
[5] *Il.*, IX, 600.

mauvais qu'il accuse de sa destinée : δαίμονος αἶσα κακή [1]. Cette action du démon sur l'intelligence qu'il séduit et aveugle, en lui faisant prendre pour la réalité des apparences trompeuses, est fort bien rendue par le verbe θέλγειν, éblouir, que le poète applique ailleurs aux enchantements de Circé et des Sirènes [2]. « Non, ce n'est pas toi qui es Ulysse, mon père, s'écrie Télémaque, qui n'ose croire à son bonheur, mais un démon m'abuse : ἀλλά με δαίμων θέλγει [3]. » Nous touchons aux limites extrêmes où le démon va signifier franchement l'agent du mal et de l'erreur, en opposition avec θεὸς, dispensateur des biens et lumière de l'intelligence. Un pas de plus, et nous tombons en plein dualisme. Si le passage suivant n'était pas isolé, et si la tournure générale de la pensée d'Homère ne nous avertissait de restreindre nos conclusions, nous pourrions affirmer qu'il a connu l'antagonisme du démon et de Dieu : « *Un démon mauvais* s'est abattu sur lui (sur le père de famille malade) ; mais, à sa grande joie, les *dieux* l'ont délivré du mal [4]. » Mais comme le démon ne fait pas, en somme, autre chose que ce qu'une divinité irritée ou contraire pourrait elle-même entreprendre, nous sommes en droit d'affirmer une fois de plus qu'un véritable dualisme est inconnu d'Homère [5].

Il y a toutefois, entre le substantif δαίμων et l'adjectif δαιμόνιος, le seul composé qu'il ait formé chez Homère, une différence capitale. Le sens de l'un est vague et indécis, il est tantôt franchement synonyme de θεὸς,

[1] *Od.*, IX, 61.
[2] *Od.*, X, 291, 318 ; XII, 40.
[3] *Od.*, XVI, 194.
[4] *Od.*, V, 396.
[5] Cf. Nægelsbach, *Hom . Theol.*, I, 47.

tantôt il paraît signifier son contraire. Δαιμόνιος entraîne toujours avec lui un sens défavorable. Il a cela de particulier, qu'il ne s'applique jamais qu'à des personnes et est invariablement employé au vocatif [1]. M. Guigniaut, interprétant Creuzer, a raison de dire que ce mot convient « à un homme extraordinaire, considéré tantôt dans l'effet de son activité, dans son énergie, tantôt comme être souffrant et placé sous l'influence des puissances supérieures, subissant sa destinée [2]. » Mais il se trompe quand il ajoute qu'il veut dire *heureux* ou *malheureux*. Il n'y a pas, du moins chez Homère, un seul passage où cet adjectif n'implique pour le moins une idée d'étonnement mêlé d'effroi. Mais il peut exprimer toutes sortes de nuances, depuis la gronderie affectueuse de l'épouse à l'époux, jusqu'à la réprimande indignée.

Andromaque l'emploie à l'égard d'Hector quand il s'apprête à combattre Achille, et le prononce à travers son sourire mêlé de larmes [3]. Priam, désespéré, l'adresse à Hécube quand il se met en route pour le camp des Grecs, où il va réclamer le cadavre de son fils [4]. Zeus en apostrophe Héra, avec une expression de mécontentement et de contrariété qui touche à l'aigreur [5]. Il accompagne, dans la bouche d'Hector, le reproche de mollesse et de lâcheté que le héros adresse à Pâris [6]; chez Diomède, les éclats d'une in-

[1] Il n'y a qu'une exception; encore est-elle dans l'hymne à Hermès (97, édit. Pierron), c'est-à-dire dans une œuvre de beaucoup postérieure à Homère. J'y trouve δαιμονίη νὺξ à la 3e personne et au sens de θεσπεσίη. « Eadem quæ ἀμβροτος (*Od.*, XI, 330), » dit Baumeister *(Hymni homerici)*.

[2] Guigniaut-Creuzer, t. III, 1re part., p. 18.

[3] *Il.*, VI, 486.

[4] *Il.*, XXIV, 194.

[5] *Il.*, I, 561, et IV, 31.

[6] *Il.*, II, 200; VI, 326, 407, 521; XII, 448.

dignation violente, lorsque Agamemnon a parlé d'abandonner le siège; chez Ulysse, les invectives du chef qui arrête la débandade de ses troupes. Voilà pour l'*Iliade*.

Dans l'*Odyssée* domine le sens de *fou, d'étrange*, de *mystérieux*. Telle est l'apostrophe de Télémaque aux prétendants : Δαιμόνιοι, μαίνεσθε [1]; telles sont les paroles d'Eumée à Ulysse, qu'il n'a pas reconnu encore, mais dont la présence réveille dans son cœur de singuliers pressentiments : Δαιμόνιε ξείνων [2]. C'est par la même exclamation que Pénélope accueille son époux avant que la description de la chambre nuptiale dissipe ses doutes et provoque la reconnaissance [3].

En aucun cas l'adjectif θεῖος ne saurait être substitué à δαιμόνιος dans ces emplois différents. Ce n'est que beaucoup plus tard, alors que sous l'influence d'idées nouvelles on se fut écarté peu à peu de la pensée et du vocabulaire homérique, que δαιμόνιος se confondit avec θεῖος, et qu'employé au neutre il conquit la valeur d'un substantif. On peut même dire que chez Homère il ne convient qu'à l'homme, à l'exclusion de tous les êtres, aussi bien des dieux que des animaux ou des objets inanimés. Si Hélène l'emploie à l'égard d'Aphrodite [4], et Zeus en parlant à Héra, c'est dans des circonstances en quelque sorte tout humaines, qui autorisent et provoquent cet oubli de la divinité. Les hommes seuls peuvent être possédés d'un démon. Singulière nuance, et dont la langue des Grecs ne tarde pas à désapprendre l'usage ! Ne serait-

[1] *Od.*, XVIII, 406.

[2] *Od.*, XIV, 443. Cf. Eustathe, *ad Il.*, VI, 407, p. 651; *ad Od.*, p. 1766.

[3] *Od.*, XXIV, 174, cf. 166.

[4] *Il.*, III, 399.

elle pas chez Homère comme un souvenir presque effacé de la religion de l'Iran, où l'antique dêva détrôné est considéré ainsi qu'un ennemi des dieux et agit sur les hommes comme l'esprit d'imprudence et d'erreur?

De l'examen des divers passages où Homère emploie δαίμων et son composé résulte donc clairement que, s'il n'est pas dualiste à la façon des poètes asiatiques, il fait au mal et à ses diverses formes une large place dans l'ordonnance de son système religieux et poétique. Et certes il ne pouvait en être autrement. Car si la foi naïve s'incline devant la divinité sans murmure, et, pour les bienfaits qu'elle répand sur le monde, est portée à l'envisager comme joignant la suprême bonté à la souveraine puissance, il y a dans le détail tant d'obstacles, tant de maladies, tant de désordres mêlés à la réalité des choses, que le monde des dieux ne saurait se maintenir aux hauteurs idéales de l'optimisme [1]. Il y a donc des dieux qui souffrent et font souffrir, qui combattent entre eux et contre les hommes, et de leurs luttes jaillissent, pour les mortels, des douleurs; qui se trompent ou abusent, et rendent l'humanité victime de leurs erreurs et de leurs prestiges. Aux nécessités réelles qui imposent à Homère ces dieux imparfaits et mêlés, il faut joindre les exigences de l'œuvre poétique. Etant donnée la conception générale de l'épopée, c'est-à-dire le développement d'une action où la liberté humaine est mise aux prises avec la puissance arbitraire des dieux, l'imperfection morale de ceux-ci devient la condition des luttes et des épreuves chez les mortels. Supprimez le mal sous ses diverses

[1] O. Muller, *Prolégom.*, 356.

formes, ou ne lui attribuez qu'un rôle accessoire ; éliminez ou adoucissez les péripéties qui supposent la mort, l'erreur, le péché, il n'y a plus ni *Iliade* ni *Odyssée ;* il n'y a même plus d'action poétique, puisque l'action résulte du choc de tendances contraires, et disparaît si vous dirigez toutes les volontés vers un même but idéal. Imaginez des dieux métaphysiquement bons, comme ceux du *Timée* de Platon, occupés à mettre l'ordre dans les passions humaines : comment les héros pourront-ils encore lutter, souffrir, se tromper et commettre des fautes ? Pour Homère, le mal dans les dieux explique le mal chez l'homme. Et comme ils sont mauvais à l'image de l'homme, nous tournons dans un cercle sans issue, où nous constatons le mal comme fait, sans en pouvoir découvrir ni la cause ni la raison suffisante. Qu'il y ait là une impossibilité logique pour les philosophes qui s'obstinent à expliquer le mal en soi, nous ne prétendons pas le nier. Mais la poésie chrétienne sera forcée, dans de larges proportions, de payer tribut à cette inconséquence ; au contact des fictions qui sont dans la fatalité de ses œuvres, et j'ajouterai de son culte, Dieu se dégrade pour le philosophe, et ne sauve jamais, quoi qu'on fasse, son incorruptible majesté ! Le dieu de la poésie chrétienne aussi bien que païenne sera toujours un dieu anthropomorphique et ne deviendra intéressant que par là. Au point de vue de l'art, qui ne peut sortir de l'humanité, cette conception ne sera pas seulement suffisante, elle sera la seule possible, parce que l'art est exclusivement humain. Mais les déductions philosophiques exigent autre chose ; elles veulent que Dieu soit au-dessus de l'humanité, étranger à ses besoins et à ses tendances, calme et immuable vis-à-vis des inté-

rêts et des passions qui agitent les générations mortelles. Exiger d'Homère qu'il s'élève à ces hauteurs idéales, c'est lui demander l'impossible ; non pas seulement parce que l'enfance de l'esprit humain n'y saurait atteindre, mais parce que, dans sa virilité même et sa puissance abstractive, il est tenu de redescendre sur la terre pour être poète, et de se renfermer dans l'homme ; car, quoi qu'il fasse, l'art ne remplit son objet et ne réalise la beauté idéale qu'en faisant de l'homme la mesure de toutes choses.

Il est aisé pour la philosophie de faire le procès à cette forme religieuse, de crier à la dégradation de l'idée divine, et de condamner Homère, qui en est surtout responsable. Mais si l'on veut oublier un instant les droits de la métaphysique, qui sont incontestables, limités à leur sphère, on sera forcé de reconnaître que si la Grèce a réalisé par Homère la suprême perfection de l'art, c'est qu'elle a transporté dans les règnes de la nature où elle plaçait ses dieux *la plus grande somme d'humanité possible*. Ni les abstractions philosophiques qui placent la divinité bien au-dessus des régions humaines, ni le naturalisme grossier qui l'enfouit dans la matière organisée, ne sauraient devenir poétiques : il n'y a de poésie que dans le cœur de l'homme et par la communication des prérogatives et des misères humaines aux autres êtres de l'univers. Faire le procès à Homère et l'exiler de l'assemblée des sages, sous prétexte qu'il défigure l'idée de Dieu, ne tend à rien moins qu'à condamner son œuvre, à bannir la poésie du domaine religieux. Il nous serait aisé de montrer, si cette question ne devait nous entraîner trop loin, qu'à toutes les époques de l'humanité, l'art, en touchant au monde divin, s'est mis en contradiction avec

la métaphysique, et a d'autant mieux mérité ses anathèmes qu'il a plus complètement réalisé le beau. Il faut que les amateurs de dogmes abstraits, philosophes ou théologiens de toute provenance, en prennent leur parti : il n'y a point de poésie à tirer de leurs spéculations, si élevées qu'elles soient ; qu'ils condamnent l'humanité à l'adoration muette, à je ne sais quelle religion mathématique, faite de théorèmes et de déductions abstraites, ou qu'ils se résignent à la profanation de l'idée divine par le mélange d'éléments humains. Et s'ils font cette concession dans une certaine mesure, comme en effet ils sont obligés de la faire, qu'ils accordent du moins à Homère le mérite de la logique, avec tant d'autres éminentes qualités dont ils semblent moins se soucier, eux qui refusent le respect à ses dieux. Il n'a pas voulu, il n'a pas pu les faire respectables à notre point de vue ; il a cherché seulement à les rendre vivants et vrais. Et la vie véritable, c'est-à-dire l'expansion d'une force consciente et personnelle, l'homme la perçoit dans l'homme, non ailleurs. C'est sa souveraine prérogative et le caractère éminent qui le distingue des autres êtres de l'univers. En la rapportant au principe supérieur qu'il a saisi par elle, il ne fait pas descendre la divinité, il ne porte pas atteinte à sa majestueuse grandeur, mais il lui rend le plus bel hommage dont sa naïveté soit capable. Transporter l'humanité aux dieux, comme a fait Homère, n'est pas une dégradation, c'est un progrès : le vœu de Cicéron [1], qui demande à Homère de faire descendre la divinité dans l'homme, équivaut à un non-sens.

[1] Humana ad Deos transtulit ; divina mallem ad nos. (*Tuscul. Quæst.*, I, 26, 65.)

Homère n'a formulé ni le dogme de l'unité de Dieu ni celui de sa Providence; il n'a pas su rendre compte du mal dans le monde; il n'a ni absous les dieux ni consolé les hommes. Mais il ne le pouvait pas. Regretterons-nous qu'il n'ait pas enfoui sa pensée dans les abîmes du naturalisme; qu'il n'ait pas, pour échapper aux déductions logiques où nous voulons enfermer sa poésie, personnifié le mal dans un principe supérieur, posé en adversaire du principe du bien, comme ont fait les religions orientales? A cette question : « Pourquoi le mal existe-t-il? » désirons-nous qu'il ait répondu : « Il existe en soi comme le bien ? » Quel avantage y trouvait la logique? mais quelles atteintes subissait l'art ! Il est resté en deçà de ce problème, précisément parce qu'il fait prédominer dans le monde la personnalité humaine, au sein de laquelle les contraires se confondent, parce que l'anthropomorphisme n'est, en définitive, que la forme poétique du panthéisme, pour lequel le problème de l'unité de Dieu, de sa providence, de l'existence du mal, n'a pas sa raison d'être [1].

Acceptons le grand poète tel qu'il est; il a mis dans les choses divines et humaines tout l'idéal dont elles sont susceptibles pour lui et pour son temps. Sachons-lui gré d'avoir exalté l'homme et de l'avoir élevé jusqu'aux dieux. Un instinct secret l'avertit que la vérité est plus loin encore; il a entrevu et la conception du Dieu unique et l'idée de Providence; il a senti le besoin d'attribuer à l'existence du mal une raison supérieure à l'humanité et aux dieux, œuvres de sa fantaisie. C'est au même terme qu'il s'adresse tour à tour pour lui confier ces pressentiments d'une

[1] V. Tournier, *Némésis*, III, ch. I.

métaphysique naissante ; l'idée démoniaque avec le mot qui l'exprime en sera la semence à peine perceptible, mais qui, se développant à travers les âges, dégradera peu à peu la divinité poétique, jusqu'au jour où elle prendra sa place.

Cette idée, chez Homère même, s'étend bien au delà du nom qui l'exprime. Il y a des démons et des choses démoniaques que le poète ne revêt jamais de ce nom, mais qui n'en doivent pas moins trouver place dans cette étude, si nous ne voulons demeurer incomplet. Il s'agit de certaines personnifications morales, qui, sans être des divinités proprement dites et sans être jamais appelées *démons*, agissent à leur façon sur la volonté et sur l'intelligence de l'homme [1]. Telles sont, par exemple, Φόβος et Δεῖμος (la terreur et la panique), fils et auxiliaires du dieu des combats ; Eris (la discorde), sa sœur, qui demeure seule sur le champ de bataille, d'où les ordres de Zeus ont éloigné toutes les autres divinités ; Ossa (la renommée), messagère de l'Olympe, qui personnifie les vagues rumeurs et que nous retrouvons chez Hésiode sous le nom de Φήμη [2], appelée une grande déesse. Il y a surtout un démon mystérieux, d'une nature complexe et de contours mal définis, que nous rencontrons à l'origine de toute faute, et qui par là même devient la cause de la souffrance dans l'univers. Nous voulons parler d'*Até*, dont le nom exprime à la fois et l'aveuglement qui conduit au péché et l'égarement d'esprit qui en est la suite, la cause et l'effet de la faute, parfois encore la faute elle-même [3]. Il n'y a point, dans la religion homérique, de

[1] Nægelsbach, *Hom. Theol.*, II, 14 et suiv.

[2] Hésiode, *Op. et D.*, 764 : Θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή.

[3] Cf. Maury, *Religions de la Grèce ant.*, I, p. 283.

figure qui ressemble davantage au démon, génie du mal, inspirateur des pensées coupables et bourreau de la conscience souillée. Et cependant elle s'en distingue par un caractère essentiel : c'est que, avec toutes les personnifications dont nous venons de rappeler les noms, elle ne possède pas, aux yeux d'Homère, une existence réelle et objective ; elle n'intervient dans son œuvre qu'à titre de création poétique. Elle est, suivant la définition de Nitzsch, un *démon d'apparition passagère* [1], qui n'a de réalité que pour le temps et dans les limites où le poète le fait servir au dessein de son ouvrage, au progrès et à l'ornement de l'action épique.

Agamemnon s'excuse de ses torts en invoquant la funeste influence d'Até [2] : « Ce n'est pas moi qui suis coupable, mais Zeus, et la destinée, et la sombre Erinnys, qui, au conseil, ont jeté dans mon esprit un aveuglement fatal (ἄγριον ἄτην), le jour où j'ai enlevé à Achille sa récompense. Mais que pouvais-je faire? C'est (cette déesse) qui mène toutes choses à leur terme, la pernicieuse Até, la vieille fille de Zeus, qui nous aveugle tous (ἀάται). Ses pieds sont invisibles et ne touchent pas au sol ; elle marche sur la tête des hommes, les frappant de folie. Elle a même osé s'attaquer à un autre : Zeus lui-même a senti ses atteintes, lui que l'on dit le plus grand des hommes et des dieux. »

Si certains traits de cette peinture font d'Até une personnalité vivante et ennemie de Zeus, le poète nous avertit, par l'emploi qu'il en fait, qu'elle est seule-

[1] Préface de l'*Od.*, I, p. XV.

[2] *Il.*, XIX, 86 et suiv. S'il en fallait croire Nitzsch (*ad Il.*), tout le passage des vers 91 à 136 serait interpolé et formerait le début d'une Héracléide. V. *Sagenpoesie*, p. 290.

ment une fiction poétique et ne répond pas à l'idée tout orientale du péché personnifié. Elle est une disposition de l'esprit, soit des dieux, soit des hommes; mais elle est l'œuvre des dieux et frappe comme il leur plaît. Sur l'ordre de Zeus elle s'attaque à Agamemnon, aveugle son âme, provoque une première faute et amène pour le coupable de funestes conséquences. Si elle s'en prend à Zeus, c'est poétiquement encore et par la logique même de l'anthropomorphisme : Homère ne songe pas à lui donner une réalité permanente, en dehors du développement de sa pensée poétique. Il est vrai qu'il en dessine vigoureusement les contours, comme il ferait d'un être réel : Zeus, après avoir reconnu son erreur, la saisit par les cheveux, et, avec un grand serment, l'exilant de l'Olympe, la lance sur la terre, où elle continue son œuvre funeste. Dans la fameuse allégorie des Prières [1], nous la voyons « marcher devant, robuste et rapide; et elle devance de beaucoup les Prières, frappant d'aveuglement les hommes par toute la terre. » Quoique dessinée avec ce relief et cette expression saisissante, Até n'en est pas moins dépourvue de la réalité objective; Pierron [2] se trompe quand il l'assimile aux Parques et aux Erinnyes, avec lesquelles elle offre d'ailleurs certains traits de ressemblance. Comme les Prières mêmes, elle n'a qu'une existence poétique; les deux passages de l'*Iliade* que nous avons cités constituent une allégorie morale et non un mythe religieux. Tout au plus y pourrons-nous voir comme une vague tentative en vue de retrancher des attributs divins le pouvoir, peu compatible avec l'idée

[1] *Il.*, IX, 505 et suiv.
[2] V. la note sur le vers 504.

de Dieu, de pousser à la faute les malheureux mortels par la perte de l'intelligence et l'obscurcissement du sens moral. C'est ainsi du moins que l'époque de Pindare interprétera le rôle d'Até, et sous cette forme que nous la rencontrerons mêlée aux sombres péripéties de la tragédie. C'est alors aussi que nous aurons à l'étudier dans ses rapports avec les Erinnyes, sur lesquelles Homère n'a rien dit de saillant, et avec Alastor, le démon héréditaire, que l'épopée ne connaît pas encore. Bornons-nous à constater que partout où son action est invoquée par le poète, on peut lui substituer le terme et l'idée de δαίμων. Il n'y a point de différence entre l'expression : « Até le priva de sa raison [1], » et la parole d'Elpénor : « Le destin funeste du démon m'a abusé. » Un mauvais démon agissant sur l'esprit des hommes par la folie et l'aveuglement est identique à Até ; et Quintus de Smyrne se pare du vocabulaire homérique quand il écrit : « Nous nous sommes abusés grandement, et un démon funeste nous a trompés [2]. » Seulement, l'action du démon peut être funeste de toute manière, s'exercer dans la nature, peser sur la volonté de l'homme, s'emparer de son corps ou éblouir son esprit : l'influence d'Até ne sort pas des limites de l'intelligence.

Si, revenant sur nos pas, pour résumer les diverses fonctions que remplit chez Homère l'idée complexe incarnée dans le mot δαίμων, nous tentons de les ramener à une conception unique, où nous trouvions

[1] Τὸν δ' Ἄτη φρένας εἶλε. (*Il.*, XVI, 805.) Cf. *Il.*, X, 391 : Πολλῇσίν μ' ἄτῃσιν παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ, dit Dolon surpris par Ulysse et Diomède. V. la note de Pierron sur ce passage.

[2] Quint., V, 422 : Νῦν δὲ μέγ' ἀασάμεσθα, κακὸς δέ τις ἥπαφε δαίμων. Cf. Lehrs, *Pop. Aufs.*, 2e édit., 415 et suiv.; et Nægelsbach, *Hom. Theol.*, 317.

à la fois et la vague présomption du monothéisme et l'instinct de la Providence gouvernant le monde pour le mieux, et l'explication du mal, soit moral, soit physique, nous rencontrons, mais plus précise, plus vive et plus pure, l'idée de force personnelle et intelligente que l'homme puise dans sa propre conscience. C'est là qu'il aperçoit la divinité en soi, supérieure à tous les dieux ; c'est là qu'il surprend l'unité du plan divin sous la variété des phénomènes ; c'est là enfin que, dans le sentiment de sa faiblesse, de sa dépendance vis-à-vis d'un principe supérieur et dans la conviction de sa liberté, il voit poindre, avec la responsabilité morale, la nécessité de ses conséquences au delà de cette vie. Cette métaphysique élémentaire se complète, en ce qu'elle tend visiblement à affranchir la force de la matière, à douer le principe démoniaque de la spiritualité.

« La religion avait mis sous les yeux des hommes l'action dans la nature et l'assistance invisible d'une puissance supérieure sous forme de divinités personnelles. On s'était généralement accoutumé à concentrer dans un point déterminé chaque manière d'être de la vie spirituelle, dont on reconnaissait l'unité, et ce point apparaissait nécessairement à l'esprit comme un être personnel [1]. » De là à l'opposer à l'organisme où cette force se meut et se développe, il n'y a plus qu'un pas. L'imagination poétique le fit d'autant plus aisément, qu'elle avait l'habitude de rapporter à l'homme toutes ses fantaisies sur la nature et sur les dieux.

Le phénomène de la mort qui dissout l'organisme humain, la persistance de l'image dans la mémoire

[1] O. Muller, *Prolégom.*, 121.

des survivants, les apparitions nocturnes par les songes, et enfin cet instinct secret qui, même au cœur de l'homme primitif, atteste la noblesse de sa nature et l'excellence de sa destinée, contribuèrent à représenter la force vivifiante comme distincte de la matière et supérieure à ses lois. En même temps que l'anthropomorphisme se figurait le dieu, indépendamment de l'agent physique avec lequel il se confondait d'abord; que Hélios, par exemple, n'était plus identique au soleil, mais supérieur à lui [1], l'homme lui-même se dédoublait en quelque sorte à ses propres yeux; au delà du corps périssable, il voyait apparaître le vague fantôme d'une substance spirituelle. Intuition bien grossière encore, et qui présentait cette substance comme un principe inférieur à l'être dissous par la mort, comme l'ombre par rapport au corps, le songe comparé à la réalité. Le poète prête aux dieux un corps que les yeux de l'esprit aperçoivent seuls dans la nature; ils ont un être *d'imagination*. L'homme lui-même n'est pas compris sans les attributs de l'organisme perçu par les sens; son être a servi de type à l'être des dieux; mais, en dépit de l'effort qui tente de l'affranchir de la matière, il n'a sa réalité complète que par elle. L'abstraction est étrangère encore aux procédés poétiques d'Homère et aux tendances de l'intelligence primitive. Il ne faut donc pas leur demander une distinction métaphysique de substances. Pour Homère et pour son temps il n'y a qu'une substance dans l'univers, mais susceptible d'incarnations diverses : appelons-la force vitale; quand nous aurons ajouté qu'elle est d'une durée illimitée chez les dieux, qui ont pour marque distinctive l'immortalité; d'une

[1] Nægelsbach, *Hom. Theol.*, II, 15.

durée bornée chez l'homme, au moins dans l'épanouissement de ses objets saisissables, nous aurons dit tout ce que ce sujet comporte d'indispensable. Mais chez l'homme elle ne se sépare point de l'organisme qui en est la production : idéale dans les dieux, elle est exclusivement corporelle dans l'homme.

Cette perception confuse de l'âme se traduit par des idées non moins indécises sur le sort des humains après la mort. En thèse générale, les héros d'Homère n'ont aucun souci d'une vie à venir. Ils ont mis toute la réalité, tout le bonheur, dans l'existence actuelle, et considèrent la mort comme la cessation de l'être, en tant qu'il est capable d'action et de jouissance. Encore moins faut-il demander au poète une sorte de transfiguration par la mort et la métamorphose de l'homme en divinité. Il n'y a chez lui ni culte des héros descendus chez Hadès, ni prières adressées à leurs mânes, ni honneurs rendus à leurs tombeaux [1]. De toutes ces idées qui bientôt vont s'implanter dans les croyances des Grecs, nous ne pouvons surprendre que des indices. Et encore faut-il nous garder de mettre dans l'interprétation ce que le poète n'a pas mis lui-même dans les faits.

On a trop souvent cité l'apparition de Patrocle dans l'*Iliade* [2], l'évocation de l'*Odyssée* et l'arrivée des prétendants aux enfers, pour qu'il nous soit possible ou de les passer sous silence ou d'en grossir démesurément cette étude. Parmi les critiques, les uns, ne pouvant accorder les croyances que supposent ces épisodes avec les idées générales du poète sur la vie future et sur l'âme, les ont déclarées apocryphes et

[1] Lobeck, *Aglaoph.*, 284.
[2] *Il.*, XXIII, 100. *Od.*, XI et XXIV.

interpolées ; et il paraît, en effet, difficile de défendre comme appartenant à Homère la seconde Νέκυια qui termine l'*Odyssée*. Mais à supposer que celle du onzième livre, ce qui est moins démontré, dût être retranchée à son tour, il resterait encore dans l'*Iliade* l'apparition de Patrocle et les exclamations d'Achille à son réveil, exclamations qui renferment en substance tout ce que nous lisons de plus étrange dans les parties contestées de l'*Odyssée* : « O dieux ! il y a donc, même dans la demeure de Hadès, une âme et une ombre, sauf qu'elle n'est pas unie à un corps ! » (Ψυχὴ καὶ εἴδωλον ; ἆταρ φρένες οὔτι ἔνι πάμπαν [1].) Il resterait enfin ce que Circé dit de Tirésias, qu'il jouit dans la mort d'un privilége spécial, celui de conserver le principe de la sensation matérielle, où résident chez les vivants la réalité de l'existence et la faculté de penser [2]. Par là il diffère des autres habitants de l'Erèbe, qui sont appelés σκίαι, ombres vaines, quoiqu'elles gardent aussi un degré d'intelligence inférieure, dont témoignent la mémoire du passé et le souci de la postérité vivante.

Prétend-on retrancher de l'épopée homérique ces divers passages qui concordent dans la vue confuse de l'immortalité de l'âme distincte du corps ? Il faudra faire encore le sacrifice de certaines tentatives d'apothéose, qui seraient inexplicables si Homère n'admettait la persistance de l'être humain dans des conditions déterminées au delà de cette vie : « O Ménélas, favori de Zeus, disait Protée [3], le Destin ne veut pas que tu meures dans Argos, nourricière de coursiers, et que tu y trouves ton dernier jour. Les

[1] *Il.*, XXIII, 103.
[2] *Od.*, X, 493.
[3] *Od.*, IV, 561 et suiv.

immortels t'enverront dans la plaine de l'Elysée, sur les confins de la terre, où habite le blond Rhadamanthe. Là, une vie facile est réservée aux hommes. Jamais la neige, les tempêtes, les pluies, ne s'y déchaînent; mais l'Océan toujours envoie aux hommes les tièdes souffles du zéphyr. C'est là que tu habiteras, parce que tu as possédé Hélène, et que pour les dieux tu es le gendre de Zeus. » Pour peu que nous cherchions encore, nous trouverons dans l'*Odyssée* le point de départ de l'apothéose dont seront honorés publiquement Castor et Pollux, fils de Tindare, appelés avec Hélène à être les divinités protectrices des navigateurs [1]. Dans l'*Iliade* même, où ces idées sont plus rares et moins précises, Erechthée, roi d'Athènes, considéré d'ailleurs comme un mortel issu de la terre, partage les honneurs divins rendus à Pallas [2]. Erechthée, Ménélas, Tirésias, les Dioscures, sont, il est vrai, des exceptions; mais elles suffisent pour que nous ne refusions pas à Homère d'avoir vaguement entrevu une existence à venir, où les héros sont distingués en raison de leurs exploits, de leur élévation et de leur sagesse durant la vie mortelle.

Sous le jeu de l'organisme, le poète a donc saisi l'âme comme dans la nature il a aperçu les dieux; et ces deux conceptions, il tend à les confondre en parlant de héros semblables aux dieux, dont la personnalité subsisterait après la mort dans une existence privilégiée. Le mot de démon, que l'âge suivant appliquera à ces créations nouvelles, reste propre à la divinité; mais on pressent que par sa nature même il est réservé aussi à l'homme divinisé, à l'homme que

[1] XI, 301 et suiv.
[2] II, 546 et suiv.

ses rares qualités ont fait supérieur au trépas et l'égal des immortels. Le pandémonisme, vaste système religieux et poétique où Homère embrasse toutes les forces de la nature physique, intellectuelle et morale, garde une place spéciale au type sur lequel elles ont été formées. La notion du Dieu semblable à l'homme va trouver son complément nécessaire et logique dans celle de l'homme semblable à Dieu.

CHAPITRE III

LES DÉMONS CHEZ HÉSIODE

Les théories de Creuzer, attribuant à une caste sacerdotale, antérieure aux épopées homériques, l'élaboration consciente et réfléchie de la religion grecque, dont le grand poète aurait altéré ensuite le caractère de simplicité vénérable, ont cherché, dans l'interprétation des poèmes d'Hésiode, le point d'appui qu'elles ne trouvaient ni dans les témoignages de l'histoire ni dans l'analyse du sentiment religieux à son origine. Les apparences, en effet, pouvaient donner le change : l'art d'Hésiode est tellement inférieur à celui d'Homère, qu'en passant de l'un à l'autre, il semble tout d'abord qu'on remonte vers la barbarie littéraire; et parce que le chantre d'Achille, par la perfection esthétique de ses œuvres, est placé au sommet, on se sent naturellement disposé à croire que son pâle successeur a dû venir avant lui. Cette opinion, qui dans l'antiquité avait ses partisans [1], a cédé devant

[1] Hérodote (II, 53) fait d'Homère et d'Hésiode des contemporains et semble donner le droit d'aînesse à Hésiode. Ephore, l'historien de Cyme, et plusieurs autres, ont cherché à démontrer l'antériorité d'Hésiode. Xénophane est le premier dans l'antiquité qui ait soutenu l'opinion contraire. V. Aulu-Gelle, *Noct. att.*, III, 11. Cf. G. Grote, *Histoire de la Grèce*, I, 85 (trad. Sadons); et Ot. Muller, *Hist. de la littérat. gr.*, 1, 161 (trad. Hillebrand).

l'évidence des faits ; mais les mythologues qui ont essayé d'établir la filiation directe des croyances helléniques en les rattachant aux religions de l'Asie, y reviennent d'une façon détournée et soutiennent que la *Théogonie* d'Hésiode, quoique postérieure aux épopées homériques, remonte par les idées à une antiquité plus haute, et dépouille moins les mythes de leur sens primitif : « L'anthropomorphisme, disent-ils, y est encore pour ainsi dire en voie de formation ; il y garde quelque chose de vague et d'indéterminé... » « Quoique Hésiode ait chanté après Homère, il tient encore beaucoup du génie symbolique et allégorique de la haute antiquité [1]. »

Ce n'est pas la première fois que, dans l'histoire des arts, on a voulu démontrer l'ancienneté d'une œuvre par sa rude simplicité ; que la critique a réclamé une vénération d'autant plus profonde que le sentiment esthétique se trouve moins satisfait. Mais, en ce qui concerne Hésiode, l'illusion s'évanouit si, au lieu de s'attacher à la forme tout extérieure de ses poèmes, on se rend un compte exact des idées générales qu'il professe sur les dieux et leurs rapports avec l'homme.

Le trait dominant de la religion homérique, c'est que l'humanité, la nature et les dieux s'y confondent dans un tout harmonieux, sans que l'on puisse marquer au juste les limites qui les séparent. Entre les héros de l'*Iliade* et les divinités qui se mêlent à leurs luttes, il n'y a en somme qu'une différence de durée. Le terme de la mort attend les uns, alors que la condition des autres est d'être immortels ; pour la force, la beauté et l'intelligence, ce sont des êtres de la même

[1] Creuzer-Guigniaut, t. III, 3e part., p. 847. Cf. Ibid., t. II, 1re part., p. 356.

nature, qui se rencontrent dans l'univers, soit opposés les uns aux autres, soit agissant de concert. La prédominance même n'appartient pas toujours aux dieux ; nous voyons des mortels qui, leur tenant tête, remportent sur eux des triomphes relatifs : ainsi Achille est vainqueur du Xanthe [1] ; Diomède fait fuir, en les blessant, Arès et Aphrodite [2]. Les dieux fréquentent les hommes comme leurs égaux ; du moins n'y a-t-il pas entre Hector et Apollon, par exemple, une différence aussi grande qu'entre Achille et ses vulgaires Myrmidons.

Cette naïve conception exclut absolument l'idée d'un monde disparu, où les hommes eussent été meilleurs et plus près des dieux. C'est-à-dire que la croyance à une chute de l'humanité et à sa décadence progressive est absente des poèmes d'Homère. De là ce que nous avons appelé l'optimisme de l'épopée. Ce qui est, malgré les défauts apparents, malgré la souffrance, la mort, la haine des dieux et la pernicieuse influence d'Até, n'a jamais été précédé d'autre chose. Et l'heureux génie d'Homère, se reposant dans la plénitude de ses facultés, ne conçoit ni une condition meilleure dans le passé ni une déchéance probable pour l'avenir. A peine, dans les discours du vieux Nestor, l'éloge des héros qu'il a fréquentés dans sa jeunesse, et qui, supérieurs par la vaillance aux guerriers du jour, ne seront plus jamais égalés [3]. Mais, dans la bouche de l'harmonieux orateur, ce souvenir exprime moins une conviction religieuse qu'il ne constitue un argument de vieillard.

[1] *Il.*, XXI, 211-271.
[2] *Il.*, V, 311-351 et 778-863.
[3] *Il.*, I, 260 et suiv.

Avec Hésiode [1], nous assistons à une évolution nouvelle des idées grecques sur les dieux et sur leur action dans le monde ; nous voyons apparaître, systématiquement développée, l'opinion que le monde est déchu de sa félicité primitive, peut-être même destiné à déchoir encore davantage. La distance qui sépare l'humanité des dieux s'élargit ; en même temps que se rompt ainsi l'unité harmonieuse du monde au point de vue des hommes, surgit, par rapport aux dieux, la croyance à d'antiques révolutions qui auraient changé la face de l'Olympe. La condition de l'univers à tous les degrés est la lutte ; sa destinée, la décadence. Non seulement les générations se succèdent ici-bas plus mauvaises et plus misérables ; le monde même des dieux est soumis au changement ; le règne de

[1] Nous n'entendons pas dans ce chapitre soulever la question de l'authenticité des poèmes d'Hésiode *en soi*, question qui a été vidée par Schœmann *(De compositione Theogoniæ Hesiod.*, Gryph., 1854) et reprise par Ed. Gerhard *(Uber die Hesiodische Theogonie*, Berlin, 1856). Il ne s'agit pour nous que d'une authenticité relative, qui nous permet de rapporter ces œuvres à une même époque, et de les considérer comme issues de la même veine d'idées et de sentiments. A ce point de vue nous croyons simplement qu'elles sont postérieures à l'*Odyssée* et précèdent le mouvement religieux et moral qui s'appelle l'orphisme. Non que le siècle d'Onomacrite n'y ait laissé son empreinte ; mais, en nous tenant à la question spéciale que soulève ce chapitre, nous croyons à la concordance de tous les passages sur lesquels s'appuie notre discussion : nous n'avons pas à nous occuper des autres. Les vers interpolés, peut-être par Onomacrite, dans la *Théogonie*, seraient, en ce qui a trait à cette étude, les vers 139 à 153, sur les Cyclopes et les Hécatonchires ; 337 à 370, sur les Fleuves et les Océanides ; 501 à 506, sur la délivrance des Cyclopes ; 979 à 993, sur Phaéthon. Cf. Gerhard, *op. cit.*, 139. Dans les *Œuvres et les Jours*, Flach *(Die Hesiod. Gedichte*, Berlin, 1874) rejette la fin du mythe de Pandore (90-105) ; douze vers du mythe des âges (121, 124-126, 130-132, 169, 179-183, 186-190). Il est vrai que d'autres rejettent ce mythe tout entier ; d'autres encore en excluent les vers relatifs aux démons et aux héros, tandis que les premiers les maintiennent. Quel autre parti alors pour un auteur que d'être de l'avis de ceux qui facilitent sa tâche ? C'est ce que nous avons fait.

Cronos a été précédé par celui d'Uranus, comme celui de Zeus lui succède, en attendant que, selon les prédictions de Prométhée, un dominateur nouveau le renverse à son tour [1]. Les chutes successives des êtres terrestres se lient, dans l'esprit d'Hésiode, aux révolutions de l'Olympe divin et leur correspondent. Du moins l'âge d'or sur terre répond-il au règne de Cronos dans le ciel. Indication précieuse en ce qu'elle nous invite à poursuivre le parallèle de la *Théogonie*, où le poète raconte l'enchaînement des dynasties divines, avec les *Œuvres et les Jours*, où il parcourt les phases diverses des générations mortelles. Si le mythe des âges, qui tient dans ce dernier poème une place considérable, est en harmonie avec la genèse des dieux, nous pourrons affirmer que les deux ouvrages procèdent bien de la même pensée, que cette pensée est le fond de la religion hésiodique.

Les vers dans lesquels Hésiode, parcourant les phases de l'humanité depuis l'origine jusqu'à la génération dont il fait partie lui-même, condense ses idées sur la déchéance des hommes et suggère la croyance à une régénération à venir [2], ont laissé leur trace dans l'enseignement de tous les philosophes grecs, depuis Thalès et Pythagore, qui y ont rattaché leur doctrine des âmes, jusqu'aux derniers platoniciens d'Alexandrie, qui plus d'une fois les ont invoqués à l'appui de leurs spéculations mystico-religieuses. Ces hommages persistants de la métaphysique au poète béotien n'ont rien qui doive nous surprendre [3] : il a introduit dans

[1] Eschyle, *Prométhée*, 951.

[2] Voir plus bas l'interprétation du vers : Ἦ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γένεσθαι *(Op.*, 175), avec l'opinion de Lobeck.

[3] Xénophane et Héraclite ne l'avaient pas épargné. Platon en parle avec respect, v. *Cratyle*, 397-398. Aristote le cite fréquemment et loue sa

les croyances des Grecs un dogme dont lui-même n'a pas senti l'importance, mais qui, en se développant, devait modifier l'anthropomorphisme dans ses principes essentiels. Jusqu'à lui, la poésie faisait les dieux semblables à l'homme; le mythe des âges ouvre la voie à ceux qui pensent à faire des hommes semblables aux dieux. Il invite à concevoir un idéal supérieur à l'humanité réelle, à montrer comment les mortels s'en rapprochent ou s'en séparent. Les hommes, tels qu'ils sont, ont cessé d'être en communication directe avec les dieux; ceux qui jadis ont joui de ce privilége l'ont emporté avec eux au delà de cette vie; ils sont les intermédiaires naturels entre les dieux, qui les avaient admis dans leur familiarité intime, et les nouvelles générations mortelles, indignes de cet honneur. Déchéance de l'humanité, persistance de l'être humain après la mort, félicité et gloire de la vie à venir méritées par la vertu ici-bas, possibilité pour les hommes déchus de conquérir, à de certaines conditions, l'existence de leurs prédécesseurs privilégiés devenus leurs protecteurs, telles sont les idées vraiment fécondes qui se dégagent du mythe des âges et qui nous commandent de l'étudier avec soin [1].

Pour Hésiode [2], cinq générations se sont dès l'ori-

sagesse; v. notam. *De Cœl.*, lib. III, c. 1; *Métaphys.*, I, c. 4. V. encore Diog. Laert., *Proœm.*, § 9. Porphyr., *Vit. Pythag.*, 32. Plut., *Fragm. Comment. in Hesiod.*, édit. Did., t. V, p. 20 et *passim*.

[1] V. l'étude très complète de ce mythe dans le chap. II du 1er vol. de l'*Histoire de la Grèce* de M. Grote. Nous nous sommes permis, sur plusieurs points, de contester l'opinion de l'illustre savant; mais, au fond, notre interprétation se rapproche de la sienne plus que de toute autre.

[2] Hésiode, *Op. et D.*, 109-201 (édit. Hans Flach, Berlin, 1874). Les passages traduits en italiques sont ceux que l'édition présente comme interpolés.

gine succédé sur la terre, y compris celle à laquelle il appartient lui-même. Quatre de ces générations sont symboliquement désignées, suivant leur excellence morale, par le nom d'un métal plus ou moins précieux ; une seule, la quatrième, n'a pas été revêtue de cette désignation devenue proverbiale [1]. Une différence plus profonde, et qui n'a pas été généralement remarquée, est celle-ci : les trois premières générations sont purement fabuleuses, et chronologiquement échappent à toute classification ; les deux dernières sont seules historiques. C'est donc dans la *Théogonie* qu'il convient de chercher le commentaire des idées du poète sur les premières, et, s'il est possible, quelque nom propre, objet d'un mythe, qui nous aide à les saisir ; Homère et tout le cycle héroïque, où puisera plus tard la tragédie, nous disent surabondamment ce que fut la quatrième ; enfin, les opinions bien connues d'Hésiode sur les hommes de son temps nous feront mesurer la distance parcourue par l'humanité, depuis qu'elle s'éloigne des dieux.

La race d'or vivait quand Cronos régnait dans le ciel : c'est-à-dire qu'elle est antérieure au règne de Zeus, à la révolution religieuse qui, détrônant les antiques divinités de la nature, leur substitua les dieux faits à l'image de l'homme. Elle a précédé sur la terre l'apparition du Prométhée audacieux qui a déchaîné les souffrances de toutes sortes, inconnues avant lui :

[1] Cf. Preller, *Mythol. grecque*, I, 67. Guigniaut-Creuzer, II, 1re part., ch. iv. Guigniaut, *De la Théogonie d'Hésiode, dissertation*. O. Muller, *Prolégom.*, 84 et 371 ; *Histoire de la littérature grecque*, t. I, ch. viii. Buttmann, *Mythos der œltesten Menschengeschlechter*, t. II, 12, du Mythologus. Vœlcker, *Mythologie des Japetischen Geschlechts*, § 6. Lehrs, *Popul. Aufs.*, 298.

« *Auparavant vivait sur terre une génération d'hommes exempte de maux et de pénibles labeurs, libre encore des maladies qui depuis ont apporté la mort* [1]. » Ainsi parle le poète dans le mythe de Prométhée ; ailleurs il dépeint en ces termes l'existence de cette génération heureuse : « Ils vivaient comme des dieux, le cœur exempt de soucis, loin de toute peine et de toute douleur ; ils ne connaissaient pas la vieillesse misérable, mais leurs membres toujours gardaient la même vigueur. Ils se divertissaient dans des festins, affranchis de tous les maux. (Et ils mouraient comme s'ils succombaient au sommeil [2].) Ils possédaient tous les biens ; la terre fertile leur donnait d'elle-même ses fruits en abondance, et, sans y être contraints, ils vaquaient à de paisibles occupations, au sein de toutes les jouissances, riches en troupeaux et chéris des dieux immortels. » Telle était leur condition durant la vie. Preller remarque très ingénieusement [3] qu'entre ces hommes de l'âge d'or et les Phéaciens fabuleux de l'Odyssée il y a une grande ressemblance. Comme eux, les sujets du roi Alcinoüs habitent loin du reste du monde, au sein de tous les plaisirs : « Pour nous toujours des festins, et le son de la lyre et les danses ! Et toujours des vêtements nouveaux, des bains tièdes et les plaisirs de l'amour, » dit Alcinoüs à son hôte. Puis, s'adressant à ses danseurs : « Livrez-vous à vos jeux, pour que l'étranger, de re-

[1] *Op. et D.*, 90-93. Flach rejette le passage qui suit comme apocryphe ; mais il admet que ces trois vers aient fait partie de l'œuvre authentique.

[2] *Ibid.*, 112. Ce vers n'est évidemment pas à sa place, puisqu'il rompt la suite des idées. Platon (*Cratyle*, 398, et *Répub.*, 469) a plusieurs autres variantes, que Plutarque (*Isis et Osiris*, 26 ; *De orac. defectu*, 11, 39 ; *De genio Socratis*, 23) reproduit. V. *infra*. Macrobe, *Sat.* I, 9, a traduit ce fragment.

[3] Ouv. cité, I, 517.

tour dans sa patrie, raconte aux siens combien nous l'emportons sur tous les autres hommes par la navigation, la course, la danse et les chants [1]. »

Mais cette ressemblance est surtout frappante si l'on rapproche des Phéaciens les hommes de l'âge d'or, quand le trépas les a ravis à la terre : « Et ils mouraient comme s'ils succombaient au sommeil... *Et* [2] *quand la terre eut caché cette génération dans son sein,* la volonté du grand Zeus en fit des démons illustres [3], répandus sur la terre, gardiens des hommes mortels ; *ils observent les actions bonnes et mauvaises, et, enveloppés d'un nuage, s'en vont partout dans le monde,* distribuant la richesse ; car telle est leur fonction royale. » De même les Phéaciens habitent l'île fabuleuse de Schéria, et sur des vaisseaux sans pilote, sans gouvernail, sur des vaisseaux, fantômes animés qui pénètrent la pensée des hommes et devinent eux-mêmes la situation des villes et des pays, ils parcourent rapidement la mer, enveloppés de nuages et de vapeurs ; et ils n'ont pas à craindre de se perdre jamais ni de souffrir quelque dommage. Leur fonction est d'accompagner et de conduire les mortels vers la patrie, dans une navigation toujours heureuse.

Mais les Phéaciens d'Homère, par ce qu'ils ont de fantastique et de divin, ne ressemblent aux hommes fabuleux, devenus après la mort des gardiens de l'hu-

[1] *Od.*, VII, 318 ; XIII, 79 ; VIII, 247-357.

[2] *Op. et D.*, 121.

[3] Ici la variante de Platon et de Plutarque mérite d'être relevée : ils écrivent ἁγνοὶ au lieu de ἐσθλοί, parce que de leur temps il était beaucoup question de *démons mauvais* et qu'un qualificatif spécial devenait nécessaire. Les vers 124 et 125 sont rejetés par Brunck, Spohn, Kœchly et Flach, parce qu'ils ne se trouvent pas dans la citation que Proclus fait de ce passage.

manité vivante, que comme créations poétiques. Ils n'ont point de signification morale et religieuse. On ne sait au juste s'ils doivent leur privilége à une existence antérieure, s'ils sont des réalités comme les autres hommes, ou des fantômes d'une nature mystérieuse. L'originalité propre des démons d'Hésiode est d'avoir conquis leurs fonctions de dispensateurs des biens et de gardiens des mortels par l'existence exempte de crimes, d'impiété, de troubles et de passions coupables qu'ils ont menée sur la terre. Ils ont *mérité* leur immortalité et leur bonheur. Or, si chez Homère même Ménélas échappe au trépas commun, par une faveur spéciale des dieux, c'est en considération d'une prérogative toute fortuite, où sa volonté n'a eu aucune part. Les héros les plus illustres par leurs mérites et par leurs exploits meurent au même titre et de la même manière que les soldats obscurs [1]. D'autre part, si on rencontre dans l'épopée l'idée de châtiments subis dans une vie à venir par les parricides et les parjures, on y chercherait vainement celle de récompense [2]. La transformation par la mort des hommes de la première génération doit donc être considérée comme une conception entièrement nouvelle dans la religion des Grecs. Mais si l'*immortalité méritée moralement* est inconnue d'Homère, les fonctions remplies en vertu de cette immortalité par ceux qui l'ont eue en partage ne l'est pas moins. Ces fonctions résultent chez Hésiode, et de la nécessité d'assigner un rôle nouveau à des êtres nouveaux dans le système du monde, et des idées générales du poète

[1] Θάνατος ὁμοίιος. *Od.*, III, 236 ; avec πόλεμος, XXIV, 543.

[2] *Il.*, III, 278 : Οἳ ὑπένερθε καμόντας ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅτις κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ. (Il s'agit de Hadès et de Perséphoné.) Cf. NÆGELSBACH, *Hom. Theol.*, VII, 29 et suiv. HAVET, *Les Origines du christ.*, ch. I.

sur la déchéance qui a éloigné les hommes des dieux.

Chez Homère, si les personnalités divines, envisagées dans ce qu'elles ont de plus auguste et de plus vénérable, sont les protectrices de la justice et du droit, elles n'ont pas besoin, pour en assurer l'observation parmi les hommes, de ministres et d'intermédiaires. Elles-mêmes se chargent de ce soin. Quand Antinoüs [1] a brutalement expulsé de la salle du festin Ulysse déguisé en mendiant, l'un des prétendants, frappé de la crainte des dieux, s'écrie : « O Antinoüs, tu as eu tort de chasser un homme misérable et errant. S'il est quelque dieu dans le ciel, prends garde de nous être funeste. Car les dieux, prenant l'apparence d'étrangers de toute sorte, et se montrant sous des formes diverses, s'en vont partout dans les villes, observant l'insolence des hommes et la pratique de la justice. » Telle était l'ordonnance du monde aux temps fortunés où, issus de la même mère, « les dieux immortels et les hommes mortels avaient des festins communs et s'asseyaient à la même table [2]. »

Mais quand la première génération eut disparu de la terre, cette intime communion fut troublée par l'audace insolente des hommes ; les dieux ne descendent plus en personne de l'Olympe et n'exposent plus leur sainte majesté au contact de nos vices et de nos misères. Et cependant le sentiment religieux allait s'épurant en même temps que la conscience de l'infériorité humaine devenait plus vive : on se sentait à la fois plus éloigné des dieux et plus dépourvu de

[1] *Od.*, XVII, 486.

[2] Hésiode, *Fragments*, LXXXIX, chez Orig. c. Celse, IV, p. 216. *Op. et D.*, 108. Cf. Clém. Alex., *Protrept.*, VII, p. 63, xc. Schol., *Arat. Phœn.*, v. 103.

leur secours. Le besoin de les avoir pour auxiliaires croissait à mesure que diminuaient les moyens d'y parvenir. C'est alors que les âmes religieuses, pour la satisfaction de leur foi, et le poète, pour les exigences de son œuvre, imaginèrent ces êtres intermédiaires, ces personnalités semi-divines, qui conciliaient la majesté des dieux, entrevus dans leur splendeur surhumaine, avec la faiblesse des mortels, incapable par elle-même d'atteindre aux régions célestes.

Homère lui-même avait acheminé l'esprit hellénique à des conceptions de cette nature, lorsqu'il ordonnait politiquement son Olympe; en nous montrant les puissances divines hiérarchiquement dépendantes, il avait été conduit à admettre des divinités secondaires, attachées comme des serviteurs à la personne des divinités principales, chargées d'exécuter sur la terre et dans le ciel leurs décrets souverains [1]. Ce sont les fonctions que Thémis remplit auprès de Zeus, les Muses et les Grâces auprès d'Apollon et d'Aphrodite. Mais s'il y a chez lui des dieux de rangs divers, comme sur la terre il y a des princes subordonnés aux rois, il n'élève jamais des mortels, quels que soient leur dignité et leur éclat, à la condition de divinités, même inférieures. Cette idée appartient en propre à Hésiode; mais il est probable que l'ayant puisée dans les croyances générales de son temps, il se borna à la combiner poétiquement avec son système des âges [2]. Durant leur vie

[1] Sur ces divinités, Hom., *Il.*, XX, 4; XV. 86. Cf. Nægelsbach, *Hom. Theol.*, II, 25. Preller, I, 398-407; II, 395 *et seq.*

[2] Creuzer, avec les préoccupations qu'on lui connaît, soutient, sans preuves d'ailleurs, que le dogme des démons a été propagé d'Orient en Grèce, dans des temps antérieurs à Hésiode (t. III, 1re part., p. 42).

mortelle, ces êtres intermédiaires avaient correspondu avec les dieux et goûté la faveur de leur commerce direct; ils gardent cette prérogative dans leur nouvelle existence et l'exercent au profit de leurs successeurs déchus.

Quelle est au juste leur condition supraterrestre, et la nature des fonctions dont les charge Zeus? Il est difficile de rien affirmer de précis; car, comme toute croyance naissante, cette doctrine des démons est, ainsi que leur être, enveloppée de nuages et de vapeurs [1]. Ils paraissent cependant avoir conquis les privilèges mêmes des dieux, puisque Hésiode donne à entendre qu'ils sont vraiment immortels, sauf des restrictions dont nous parlerons plus loin. Si nous quittons le texte principal où il est question de leur origine, nous retrouverons, dans les exhortations que le poète adresse aux rois de la terre, les expressions mêmes dont il s'est servi dans la peinture des hommes de l'âge d'or divinisés après le trépas. Mais nous y noterons une variante curieuse [2] : « Etablis au milieu des hommes, des *immortels* observent ceux qui par des jugements iniques s'oppriment les uns les autres, sans souci des dieux. Il y en a trois fois dix mille, de ces immortels répandus sur la terre féconde, et que Zeus a donnés comme gardiens aux hommes. Ils observent les actions bonnes et mauvaises, et, enveloppés d'un nuage, s'en vont par tout l'univers. » Le titre d'*immortel* remplace ici le mot de *démon* et désigne les mêmes créations poétiques et religieuses; or, cette prérogative distinguant les dieux des autres êtres, il nous paraît incontestable que pour Hésiode les

[1] Ἥρα ἐσσάμενοι. (*Op. et D.*, 125.)
[2] *Op. et D.*, 252.

hommes de l'âge d'or ont été l'objet d'une véritable apothéose [1].

D'autres passages nous permettront encore de pénétrer plus avant dans la pensée du poète et de surprendre jusqu'à la fonction spéciale de certaines de ces personnifications divines. Il y en a une qui lui tient au cœur plus que toute autre et qui, au milieu d'un monde pervers et avide, trouve trop souvent l'occasion d'intervenir. C'est la Justice, que le poète appelle fille de Zeus, auguste et vénérable pour les dieux de l'Olympe [2]. Et voici comment il définit son rôle : « Elle s'en va gémissante à travers les villes et les nations, revêtue d'un nuage, portant le châtiment aux hommes qui l'ont chassée et n'ont pas observé ses lois. » Avec elle nous voyons apparaître deux figures non moins mystérieuses et chargées de fonctions analogues : Némésis et Aidôs, le corps revêtu de blancs vêtements, symbole de leur nature pure et lumineuse, désertent un jour la terre souillée de crimes et remontent vers l'Olympe [3].

La comparaison de ces divers passages, qui procèdent d'une même conception et où l'identité des expressions témoigne en faveur d'une pensée identique, nous démontre que les démons d'Hésiode, dans l'organisation actuelle du monde déchu, ne sont pas autre chose que les personnifications des vertus et des qualités morales [4]. Aux origines de l'humanité, cha-

[1] Ce rapprochement a été fait par Maxime de Tyr, *Dissert.*, XIV, 6. V. encore Sextus Empiricus, *Adv. Phys.*, 88 ; *Adv. Mathem.*, 8. Clém. Alexand., *Admonit. in gentes*, p. 35. Eusèbe, *Préparat. évangél.*, V, à la fin.

[2] *Op. et D.*, 258 *et seq.*

[3] *Ibid.*, 200.

[4] Cette opinion concorde avec ce que dit M. Girard, *Le Sentiment relig. en Grèce*, p. 222 : « Ces premiers hommes appartiennent à peine

que être mortel était en quelque sorte la vertu vivante, la justice et la pudeur incarnées; aujourd'hui que la face du monde est changée par l'audace et l'insolence, ces êtres descendent du ciel, où Zeus a fixé leur demeure, pour errer à l'état de fantômes parmi les hommes, afin qu'ils lui rendent compte de l'accueil qu'ils en auront reçu. Il ne manque aux *Prières* d'Homère [1], pour prendre rang dans ces légions mystérieuses, que d'être appelées *démons* et de se rattacher, par une généalogie qu'il n'entrait pas dans le dessein de l'épopée de leur donner, à une classe des êtres connus du poète : Homère les a appelées vaguement « filles du grand Zeus. »

Au contraire, la recherche des origines généalogiques est la constante préoccupation d'Hésiode [2]. C'est par ce besoin de se rendre compte de l'existence des dieux et des forces divines dans le monde, que nous devons expliquer et l'importance considérable de la genèse des dieux antérieurement au règne de Zeus, et le développement du mythe des âges qui en est le complément. La religion, chez Hésiode comme chez Homère, se lie étroitement à la conception poétique et souvent en procède. Pour tous deux la raison d'art, le droit du poète, l'emportent sur la raison religieuse, si toutefois celle-ci existe indépendamment de l'autre. Les préoccupations morales d'Hésiode, jointes à la manie d'enchaîner tous les êtres dans une descendance en quelque sorte matérielle, après l'avoir

à l'humanité. Ils ont vécu sous le règne de Saturne et sont antérieurs à l'ordre actuel ; ils n'y sont entrés qu'après leur mort. Ce sont des éléments du monde dans une conception morale et religieuse. »

[1] *Il.*, IX, 502.

[2] V. Grote, ouv. cité, I, p. 5 et 13. Cf. Goettling, *Præfatio ad Hesiod.*, p. 23.

empêché de confondre dans une même existence les hommes et les dieux, lui ont fait combler l'intervalle par des êtres nouveaux, issus à l'origine de la source commune [1], chargés ensuite de fonctions spéciales qui n'avaient point de raison d'être avant eux.

Les fonctions de ces divinités sont essentiellement morales et bienfaisantes ; le mot δαίμων perd ainsi chez Hésiode la signification sombre et redoutable qu'il entraîne le plus souvent avec lui dans l'épopée homérique. Et cependant, si Hésiode ne s'est pas servi du mot démon pour l'appliquer à quelque divinité néfaste, c'est encore dans le mythe des âges qu'il en faut chercher une première ébauche, comme dans l'œuvre entière du poète se prononce le mouvement, à peine perceptible chez Homère, vers une explication du monde par le dualisme. Nous le trouvons accentué et dans la manière dont la *Théogonie* nous présente la lutte des Titans contre Zeus, et dans les *Œuvres et les Jours* par la transformation des hommes du deuxième âge en esprits souterrains.

Il est à peu près hors de contestation aujourd'hui que la Grèce n'a jamais connu ni surtout organisé, avant Homère, un vrai culte de la nature, dans lequel les divinités telluriques auraient occupé la place de Zeus et des autres divinités olympiennes. C'est par une transformation lente et progressive, non par une révolution subite, qu'il faut expliquer l'établissement de l'anthropomorphisme, évolution logique des croyances aryennes transportées sur un terrain nouveau. Au delà nous rencontrons une religion indécise, sans temples et sans enseignement officiel, mais rien qui ressemble à un culte organisé. Cronos et les Ti-

[1] *Op. et D.*, 108 : Ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.

tans sont bien les personnifications des forces naturelles, des agents redoutables qui firent le monde actuel à coups de bouleversements volcaniques et de cataclysmes dont le souvenir est resté gravé dans les intelligences, et qui, rentrés en repos, sont mythiquement présentés comme domptés par les Olympiens, dont la domination s'est substituée à la leur. Mais ils ne les précèdent que par la poésie et n'ont jamais réellement régné sur la Grèce. « Toutes les traces d'une religion primitive manquent, et l'on voit clairement que le culte dont ils sont honorés n'est que le prolongement en arrière du culte des Olympiens. Leur caractère allégorique dénote qu'ils sont des dieux nouveaux par rapport à l'adoration, quoique plus anciens par l'enchaînement généalogique [1]. »

Leur être chez Homère d'abord, puis chez Hésiode, se lie à la nécessité pour l'anthropomorphisme de justifier par voie de génération l'existence de ses dieux. Mais il procède aussi des croyances lointaines, propagées dans la race entière depuis le jour où, venue du centre de l'Asie, elle s'est fixée sur les rives et dans les îles de la mer Ionienne. Ces dieux sont, en même temps que des fantaisies poétiques, la marque du naturalisme asiatique imprimée à la religion humaine de la Grèce. Lorsque la théologie se fit systématique par la multiplication des divinités et la définition exacte des cultes locaux, quand l'esprit hellénique sentit le besoin d'assigner à ses dieux une origine précise et de les coordonner dans un ensemble, il fit appel à ces souvenirs pour leur restituer la vivante réalité qu'ils avaient perdue depuis des siècles. Leur résurrection demeura subordonnée aux croyances do-

[1] O. Muller, *Prolégom.*, 373.

minantes et ne se développa que dans les limites où elle n'y pouvait porter atteinte.

En débarrassant l'interprétation d'Hésiode des commentaires qui le défigurèrent dans les âges suivants, en prenant la *Théogonie* telle qu'elle est, c'est-à-dire comme une classification raisonnée des forces divines au point de vue de l'anthropomorphisme arrivé à sa maturité, il est impossible de méconnaître qu'elle s'inspire beaucoup moins des croyances asiatiques que des fantaisies du poète théologien. Hésiode n'a connu directement ni les religions de l'Egypte, ni les livres sacrés du Zend, ni les poèmes religieux de l'Inde. Autrement nous rencontrerions chez lui ce dualisme formel et systématique qui partage le monde en deux empires opposés l'un à l'autre, la lutte de la lumière contre les ténèbres, du bien contre le mal. L'idée de la lutte a subsisté, il est vrai ; mais les combattants eux-mêmes ne sont pas des *adversaires de nature ;* leur substance est mêlée comme celle de tous les dieux d'Homère, et leur action moralement indifférente. A côté de certains agents, comme les Titans en général et Typhœus en particulier, qui semblent avoir pour empire exclusif les ténèbres et comme mobile le mal, il y a Cronos, qui, avant comme après la lutte contre Zeus, garde des attributions vraiment divines [1]. C'est lui qui a régné sur la terre quand elle était peuplée par la pure et rayonnante génération d'or ; après sa chute, il est le souverain des héros et des demi-dieux que Zeus relègue dans les îles Fortunées [2]. Thémis, Mnémosyne, Prométhée, associés à son sort, ne ressemblent en

[1] V. *Théogonie*, 136 *et seq. Op. et D.*, 111.
[2] *Op. et D.*, 167 *et seq.*

rien aux esprits mauvais qui, groupés autour d'Ahriman, luttent, dans le mazdéisme, contre les démons de la lumière, conduits par Ormuzd. L'Asie n'a donc influé sur la religion poétique des Grecs que par une réaction lointaine et inconsciente ; et le dualisme, qui par son principe est en contradiction avec les idées d'Homère sur la nature des dieux et leur rôle dans le monde, y dépose son germe, sans pouvoir se développer dans ses conséquences.

Ces observations apparaîtront dans toute leur évidence si nous rapprochons de la Titanomachie [1] le tableau que trace Hésiode de la seconde génération fabuleuse, de la race d'argent. Il est hors de doute qu'à cette race ont appartenu sur terre ces êtres d'une nature incertaine, comme Menœtius, Epiméthée, Prométhée et d'autres, dont on ne saurait dire au juste s'ils sont des hommes déifiés ou des dieux déchus. Quel fut en effet le caractère propre de cette race ? A une vigueur de corps extraordinaire, qui prolongeait indéfiniment leur jeunesse, ils joignaient une indépendance insolente qui leur faisait refuser les honneurs et les sacrifices légitimes aux dieux immortels [2]. Or, le Prométhée de la *Théogonie* non-seulement ravit le feu céleste, mais cherche encore à tromper Zeus en lui présentant comme offrande le squelette d'un bœuf artistement dissimulé [3]. Dans les deux ouvrages, Zeus, irrité, châtie la race qui ne rend pas aux divinités de l'Olympe les hommages obligés. Dans les *Œuvres et les Jours*, il la voue à la mort et, l'envoyant sous terre, lui conserve néanmoins,

[1] *Théog.*, 664 *et seq.*
[2] *Op. et D.*, 127 *et seq.*
[3] *Théog.*, 538.

en faveur de son origine, un culte et des honneurs [1] : elle ne fournit pas, comme l'âge d'or, une légion de démons illustres, répandus à la surface de la terre, mais de mortels surnommés *bienheureux* (μάκαρες), qui vont résider dans les régions souterraines. L'épithète que leur donne Hésiode les assimile aux dieux. Ainsi, les hécatonchires vaincus sont pendant un temps enchaînés au centre du globe, à l'extrémité de l'univers, où ils passent une existence misérable. Puis, les Olympiens les appellent à leur secours contre les Titans qui leur ressemblent, jusqu'à ce que ces derniers, vaincus dans la lutte, soient plongés à leur tour dans le noir Tartare, où les géants réconciliés vont les garder par ordre de Zeus [2]. Mais nous savons que les Titans eux-mêmes ne sont pas irrévocablement condamnés à l'hostilité contre les Olympiens, et rentrent finalement dans l'ordre universel dont ceux-ci sont la personnification [3]. Gyas, Cottus, Briarée, puis à leur suite Menœtius, Atlas, Prométhée, issus directement des dieux et dieux eux-mêmes, sont bien ces mortels fabuleux qui formaient sur terre la seconde génération, contemporaine de la chute de Cronos. Après leur mort, qu'on appellerait plus justement leur métamorphose, ils obtiennent tous pour résí-

[1] *Op. et D.*, 140.

[2] *Théog.*, 715, etc.

[3] *Ibid.* La conclusion de l'épisode semble avoir été après coup ajoutée à la *Théog.* d'Hésiode. V. Schœmann, 231 et suiv. Flach frappe de l'athèse les vers 743 à 820, et n'attribue au premier auteur de la *Théogonie* que la lutte proprement dite avec la chute des Titans enfermés dans le Tartare. Mais comme Eschyle a traité le mythe de Prométhée (*vid. infr.*) en réconciliant les puissances telluriques avec la dynastie des Olympiens, et qu'Hésiode lui-même en suggère l'idée par plus d'un passage (v. notam. *Théog.*, 386 *et seq.*), cette athèse, même justifiée, n'infirme en rien notre raisonnement.

dence ou les régions souterraines ou les contrées lointaines et fabuleuses. Ils sont des révoltés rentrés en grâce et réconciliés avec l'ordre nouveau du monde représenté par Zeus.

Le mouvement qu'Hésiode fait vers le dualisme ne va pas plus loin. Il définit nettement le rôle des démons du bien, ministres lumineux et secourables de la justice divine. Mais il entrevoit à peine les démons du mal, auteurs des inspirations coupables, agents de désordre dans la nature, de souffrance et de mort pour l'humanité. Les modernes, qui apportent dans l'interprétation de ses œuvres des idées qui lui sont postérieures, sont tentés d'y mettre plus que le poète lui-même : les traits dont il a dépeint la descendance de Japet, qui n'est autre que la race d'argent, nous invitent à concevoir des êtres semblables par leur nature aux bons génies, différents par leurs attributions, comme le monde souterrain où il les relègue diffère des régions de la lumière, comme l'insolence et le mépris des dieux, dont ils se sont durant la vie rendus coupables, s'opposent aux tranquilles vertus de leurs prédécesseurs sur la terre. Il y a plus encore : comment nous défendre de prêter un caractère démoniaque, au sens moderne du mot, à ces maladies qui, après la faute de Prométhée, se sont déchaînées sur les mortels et qui, prenant un corps, exercent parmi nous leurs ravages ? « Des fléaux innombrables errent çà et là parmi les hommes ; la terre est remplie de maladies ; la mer en regorge. De nuit et de jour elles s'en vont d'elles-mêmes visiter les hommes, leur apportant la douleur en silence. Car le prudent Zeus les a privées de la voix [1]. » Peut-on ne pas songer à ces

[1] *Op. et D.*, 102. Flach regarde comme interpolé tout le passage 90-

vers de l'*Odyssée, où l'action du démon funeste donne la maladie, tandis que les dieux en délivrent* [1] ? Nous n'avons là, il est vrai, que des procédés de développement poétiques et non des personnifications religieuses; mais au fond de ces comparaisons et de ces allégories, il est impossible de méconnaître des inquiétudes de l'ordre philosophique. L'esprit grec sent instinctivement le besoin d'affranchir ses dieux de toute action néfaste sur les hommes ; enchaîné par l'anthropomorphisme à des divinités d'une nature double et mêlée, il cherche à rompre ces liens au nom d'une métaphysique plus profonde. Toutefois la religion établie demeure la plus forte ; les pressentiments d'Hésiode ne triomphent point des enseignements d'Homère.

Comment des conceptions qui pour nous découlent forcément du mythe des âges tarderont-elles plusieurs siècles encore à prendre leur place parmi les croyances populaires des Grecs ? Pourquoi a-t-il fallu que les communications directes avec l'Asie et les leçons des philosophes appelassent sans cesse l'attention sur ces esprits mauvais, entrevus par Hésiode, pour leur donner droit de cité, alors qu'il est si aisé, sinon logique, d'expliquer par leur intervention l'inéluctable problème du mal ? N'est-ce pas avant tout parce que l'influence d'Homère reste dominante ; parce que l'anthropomorphisme, qu'il a paré de toutes

109. Mais dès l'instant qu'il ne renferme rien qui répugne aux idées d'Hésiode sur l'origine et la nature du mal, nous sommes en droit de maintenir notre raisonnement, qui, portant sur le fond des choses, peut se contenter de l'authenticité relative du texte.

[1] *Od.*, V, 396. Le *Rig-Véda* (sect. VI, lect. 4, hym. 3, 11) a également personnifié les maladies en leur donnant les allures démoniaques : « Que les maladies reculent, épouvantées ; qu'elles tremblent sans pouvoir avancer, et se perdent dans les ténèbres. »

les séductions de son génie, répugne à toute solution dualiste ; parce que la loi d'unité et d'harmonie dans l'art, dont l'épopée homérique est la parfaite expression, défend une religion qui par elle-même reste sans défense? S'il est vrai de dire, avec Hérodote [1], qu'Homère et Hésiode ont donné aux Grecs leur théologie en imposant des noms aux dieux, en déterminant leurs attributions et leur culte, il convient d'ajouter qu'ils ont eu dans cette œuvre des parts inégales : l'un a fondé et l'autre n'a pas pu détruire.

Le privilège commun des deux générations, dont nous avons essayé de retracer l'histoire d'après Hésiode, est de survivre après la mort dans une existence divine, dont Zeus mesure la distinction et les avantages à la valeur morale de la vie antérieure. La troisième race, celle d'airain, n'est pas moins fabuleuse que les précédentes. Après avoir fait de la terre le théâtre de luttes et de violences brutales, elle descend enfin aux sombres demeures, anéantie jusque dans le souvenir de son nom. Cette génération, chronologiquement antérieure aux héros chantés par l'épopée, représente, dans l'histoire générale de l'humanité, les races sauvages et barbares que l'on rencontre aux origines de tous les peuples [2]. La légende elle-même en a gardé la mémoire, et nous l'y trouvons sous le nom de Cyclopes, de Centaures et de Lapithes, dans les Σπαρτοὶ ἄνδρες, compagnons de Cadmus, etc., sur divers points du territoire hellénique. Ils ne sont pas des hommes au sens historique du mot ; par ce

[1] Hérodote, II, 53. Cf. Guigniaut-Creuzer, II, 1re part., chap. iv. O. Muller, *Histoire de la littérature grecque*, t. I, 175. Lobeck, *Aglaoph.*, I, 347.

[2] V. Platon, *Lois*. III, 680. B ; Aristote, *Polit.*, I, 1, 7 ; et Preller, *Myth. gr.*, I, 512.

qu'ils ont de fabuleux ils tiennent des dieux. Comme le poète ne leur garde aucun rôle dans l'ordonnance actuelle du monde, nous ne nous en occuperons pas davantage. Ils nous mènent aux limites de la fiction et de l'histoire, jusqu'à la race des héros fameux dont les noms remplissent les traditions nationales, dont la vénération des peuples et le génie des poètes ont consacré le souvenir.

C'est faute d'avoir saisi le caractère fabuleux des trois premières générations chantées par Hésiode, c'est pour en avoir tenté l'interprétation historique, que la plupart des critiques ont prétendu exclure du mythe des âges les vers relatifs aux héros, et même ceux qui concernent les démons [1]. Tantôt on soutient que l'éloge des héros rompt la symétrie du morceau entier, parce qu'ils ne sont symboliquement désignés par aucun métal. Tantôt on s'attache à démontrer qu'il dément les idées générales d'Hésiode sur la guerre et les conquêtes. L'opinion accréditée est qu'ils sont l'œuvre d'un disciple d'Homère qui a voulu réparer, en les ajoutant, une omission volontaire du poète des travaux paisibles [2]. Discussions stériles, sans fondement sérieux, et, pour peu qu'on y prenne garde, absolument étranges! Au siècle d'Hésiode, l'œuvre même de ce poète en fait foi, la Grèce entière retentissait des rapsodies épiques et les homérides brillaient dans tout l'éclat de leur art. Sur tous les points de la Grèce, les illustres fondateurs des cités,

[1] V. l'opuscule déjà ancien : *Hesiodeische Studien*, Gœtting, 1840, de Ferd. Ranke, où le mythe des âges est dans son intégrité défendu par des raisons analogues aux nôtres (p. 28 et suiv.). Flach, en dépit de son système d'exclusion, maintient tout le passage relatif aux héros, sauf le vers 169, que rejette également Schœmann *(Comment. crit.*, p. 26).

[2] V. Grote, t. I, chap. II.

les vaillants combattants de Troie et de Thèbes, vénérés pour leur courage et leurs vertus comme des génies tutélaires, obtenaient, grâce aux poètes, un culte jusqu'alors réservé aux dieux. Peut-on supposer qu'Hésiode, en dépit de ses tendances antihéroïques, ait songé à les passer sous silence, ou voulu les confondre soit avec les êtres de la troisième génération qui s'en sont allés sans gloire dans les enfers, soit avec les hommes misérables et déchus du temps où il vit lui-même ? Tout le mythe des âges devient inintelligible si, de la race fabuleuse issue du frêne et bardée d'airain, nous passons sans intermédiaire à la race de fer. Il est vrai que la décadence progressive, qui semble être d'abord la donnée fondamentale du mythe, s'arrête à la génération héroïque [1]. Mais de quel droit imposerions-nous à la pensée du poète une loi qu'il ne s'est pas après tout tracée lui-même, et qui serait en contradiction avec les faits ? Les héros qui ont illustré Athènes et Thèbes à leur berceau, qui ont combattu pour Polynice, renversé Troie ou conquis la toison d'or, ne sont-ils pas en effet plus respectables, plus dignes d'admiration, même pour un poète du caractère d'Hésiode, que les êtres monstrueux et barbares qui les ont précédés sur le sol de la Grèce ? Et puis le mythe ne donne-t-il pas clairement à entendre qu'au présent plein de misères et de crimes succédera un avenir meilleur, lorsqu'on y lit ce double vœu du poète, ou d'être mort plus tôt ou de naître plus tard [2] ? Ainsi tout s'enchaîne et se lie dans ce

[1] On a fait le procès au mythe des âges, en lui opposant les imitations d'Aratus *(Phæn.*, 107), qui ne distingue que trois races, et d'Ovide *(Métam.*, I, 89-144), qui ajoute celle de fer. Ni l'un ni l'autre ne parlent de la race héroïque. L'objection est pour le moins singulière.

[2] *Op. et D*, 178. Lobeck *(Aglaoph.*, 794) semble être de notre avis :

remarquable morceau, tant torturé par les commentateurs ; l'on n'en peut pas plus retrancher les vers relatifs aux héros que la peinture d'un des âges fabuleux.

Sur ce point encore, le poème des *Œuvres et des Jours* est en communauté d'idées avec la *Théogonie*, du moins telle qu'elle serait si le temps n'en avait détruit une partie. Après avoir chanté la lutte des puissances de la nature contre les divinités olympiennes et l'établissement de la royauté de Zeus, Hésiode en célébrait la diffusion sur la terre, et par l'union des femmes immortelles avec des mortels, et certainement aussi, comme le remarque Ot. Müller, par les amours des dieux qui avaient engendré des héros sublimes avec des femmes mortelles, cas beaucoup plus fréquent dans la mythologie grecque [1]. La *Théogonie*, conçue sur ce plan, comprenait le récit complet des amours divins depuis l'origine : *Aque chao densos divûm numerabat amores* [2] ; par voie de générations héroïques, elle reliait la terre à l'Olympe, comme elle avait uni à l'Olympe les puissances du monde primitif.

Or, voici en quels termes le poète caractérise d'une manière générale cette race de héros dont la généalogie détaillée n'a pas survécu : « Zeus, fils de Cronos,

« Hesiodus quoque sub rege Saturno mortalium vitam fortunatissimam fuisse narrat ; postea homines pro tempore nunc pejores, nunc meliores exstitisse, pessimos illos quibuscum ipse vivat ; sed aliquando hoc ferreo genere interempto meliorem sobolem successuram esse, spe potius præsumit quam ex orbe ætatum in se remeantium concludit. » Et il réfute Buttmann (Mém. de l'Acad. de Berlin, 1824, p. 149), qui croit à une décadence continue. Solon, *Fragm.*, v, 8, a dit : « A la fin vient toujours le triomphe de la justice. »

[1] *Hist. de la littérat. grecque (loc. cit.)*. Cf. Schœm., *Comment.*, 245 *et seq.*

[2] Virg., *Géorg.*, IV, v. 346.

créa la race divine des héros, plus juste et plus vaillante, et la génération antérieure (à la nôtre) les a appelés demi-dieux par toute la terre. Ils tombèrent victimes de la guerre funeste et des terribles combats, les uns luttant devant Thèbes aux sept portes, dans la terre de Cadmus, afin de conquérir la royauté d'Œdipe, les autres sur des navires en traversant le gouffre profond des mers, pour aller à Troie chercher Hélène à la belle chevelure. Quand ils disparurent ainsi frappés par la mort, Zeus, fils de Cronos, leur accordant une existence différente de celle des autres hommes, les relégua aux confins du monde, *bien loin des immortels, et sur eux règne Cronos.* Ils habitent, le cœur exempt de soucis, dans les îles Fortunées, près de l'immense océan. Héros bienheureux, une terre féconde leur fournit trois fois par an une moisson de fruits agréables [1]. »

Ce tableau n'est pas seulement un hommage rendu par le poète champêtre et besogneux au chantre de l'*Iliade* et de l'*Odyssée ;* on y peut voir encore une imitation à peine dissimulée de la prédiction de Protée à Ménélas [2]. Mais il a une portée plus haute. Hésiode étend à tous les héros en général le privilège qu'Homère n'avait attribué qu'à un seul. L'immortalité heureuse, conquise par la justice et le courage ici-bas, voilà la grande vérité qui, se dégageant du mythe des âges, fait époque dans l'histoire des lettres grecques et dans celle de l'humanité.

Est-il nécessaire, comme Creuzer a cru devoir le tenter après Plutarque [3], de dépouiller le poète Hé-

[1] *Op. et D.*, 155 *et seq.*

[2] *Il.*, IV, 365.

[3] Ranke (*op. cit.*, p. 26 *et seq.*) ne croit pas trop audacieuse l'opinion qui rattache les idées d'Hésiode aux doctrines de Moïse propagées de

siode du mérite de cette intuition et d'en faire hommage à une tradition orientale? En thèse générale, convient-il de refuser à l'esprit grec d'avoir pu, par ses seules ressources, conquérir cette croyance morale et consolante? Nous ne le pensons pas : nous l'avons trouvée en germe et confusément entrevue dans l'épopée homérique, sans qu'on puisse avec quelque probabilité l'y rapporter à une influence étrangère. Avec Hésiode, elle s'affirme davantage et prend plus de relief. Cette progression lente et continue dans l'évolution d'un dogme religieux ou d'une vérité philosophique n'appartient qu'aux productions indigènes, issues des entrailles d'une race. Et pourquoi la Grèce, à l'époque de son épanouissement poétique, aurait-elle été moins heureuse que les poètes sacrés de l'Inde [1] et de la Perse aux origines de toute civilisation? L'existence de Dieu, la responsabilité morale, l'immortalité de l'âme, sont des vérités d'ordre naturel qui jaillissent en quelque sorte d'elles-mêmes de la raison humaine, lorsque, par un usage réglé et constant, elle est parvenue à soulever les voiles qui lui dérobent la science ou l'art sous l'une quelconque de ses formes. Dans le magnifique essor qui par l'épopée à élevé la Grèce jusqu'à la conception d'un idéal resté inaccessible, elle a pu atteindre et elle a atteint en effet, sans le secours d'une tradition dont personne n'a pu suivre les traces, toutes les idées sublimes qui sont à la fois le refuge et le tour-

Syrie en Grèce par les colonies asiatiques. Mais il ne suffit pas en pareil cas de marquer des ressemblances, il faut établir la tradition sur des faits certains, ce qui est impossible.

[1] Cf. *Rig-Véda*, trad. Langlois, Biblioth. orient., I, 520, b, st. 4; 546, a, hym., 13. *Zend-Avesta* (trad. Anquetil-Duperron, Paris, 1771), t. II, 189, 214, 218.

ment de l'humanité. Chez Homère, l'art les enveloppe de ses formes toujours radieuses, mais souvent décevantes, et les ramène aux proportions trop étroites de l'être humain. Chez Hésiode au contraire, comme dans certaines statues du moyen âge, l'idée apparaît avec d'autant plus d'éclat que la forme plastique est moins opulente et que l'art ne sait plus draper ses figures.

L'immortalité heureuse est le partage commun des héros du cycle épique et des démons de l'âge d'or. Dans quel rapport ces deux classes d'êtres sont-elles avec la cinquième génération, avec cette race de fer à laquelle le poète souffre d'appartenir et qui, par ses vices comme par ses misères, est au plus bas degré des êtres raisonnables [1] ? Leur origine et leurs fonctions en font les intermédiaires naturels entre la terre et l'Olympe. Assimilés aux dieux par l'immortalité consciente et heureuse qui a cessé d'être le privilège exclusif des divinités héréditaires, ils restent en communication avec les malheureux mortels, dont ils ont jusqu'à un certain point expérimenté la condition terrestre. Ainsi les héros et les démons pour Hésiode se ressemblent : ils diffèrent en ce que ceux-là ont eu un être réel, tandis que ceux-ci paraissent plutôt fabuleux. Quoique les démons tiennent le premier rang, quoiqu'ils aient droit de la part des hommes à des hommages et à des prières, puisqu'ils disposent pour eux des célestes faveurs, leur nature indécise et voisine de l'abstraction les rend peu propres à l'adoration populaire. Ils cèdent devant les héros proprement dits, parce que la légende héroïque a un fondement réel, parce qu'elle s'affirme aux yeux du peuple, dans les cités bâties, dans les lieux illustrés,

[1] *Op. et D.*, 174 *et seq.*

dans des tombeaux où reposent leurs cendres, dans une descendance vivante qui parfois s'est perpétuée jusqu'aux temps historiques. Les démons vont rester plus près des dieux, et les héros se rapprochent de l'homme. A ce titre même, ceux-ci absorbent tous les hommages, deviennent le refuge habituel des croyants et les intercesseurs les plus sûrs auprès des dieux ; les démons n'obtiennent qu'une vénération collective, qui ne se traduit ni par des temples ni par un culte. Les oracles, interprètes du sentiment national qui trouvait une si noble satisfaction à embellir les origines des cités et à grandir les personnalités de ses fondateurs, développèrent bientôt le culte des héros et des mânes, et laissèrent les démons à l'écart. En même temps que le respect avait relégué les dieux anciens dans des régions à peine accessibles, et que la conscience des défaillances et des misères réelles élargissait l'abîme entre l'humanité et le monde divin, le besoin de prier et de faire agréer ses prières développait la religion des héros et couvrait la Grèce entière de chapelles, d'autels domestiques, qui furent comme les vestibules des antiques sanctuaires. Le mythe des âges est sorti de ce mouvement religieux et en a été la première expression littéraire. Après tant de divagations sur une religion primitive des Grecs qu'aurait travestie Homère et dont Hésiode aurait ressuscité les dogmes, le jugement de Lobeck apparaît comme une lumière éblouissante, dissipant la nuit : Hésiode a été le précurseur du siècle mystique ; *sæculi mystici quasi antecursor* [1]. C'est ce qu'avait dit moins nettement Plutarque, lorsqu'il écrivit, dans ce singulier ouvrage où il explique à sa manière

[1] *Aglaoph.*, 309.

pourquoi les oracles avaient cessé dans le monde païen : « Hésiode le premier a clairement établi les quatre classes d'êtres doués de raison qui peuplent l'univers : au sommet les dieux, puis un grand nombre de bons démons, ensuite les héros ou demi-dieux, et enfin les hommes [1]. »

Ce fut la première ébauche d'un panthéisme raisonné, qui va prendre la place du pandémonisme vivant d'Homère. Quelques fragments de notre poète, sauvés par les philosophes qui s'emparèrent de ses idées pour en développer les conséquences, un passage trop peu remarqué de la *Théogonie*, auquel le poème perdu des *Eées* eût ajouté d'utiles commentaires, nous feront mesurer mieux encore l'importance de la révolution qui va renouveler, puis détruire l'anthropomorphisme populaire. Non seulement les êtres fabuleux de l'âge d'or, que le trépas a métamorphosés en divinités de deuxième rang, sont pour Hésiode des personnifications morales qui représentent, dans l'ordonnance actuelle du monde, les vertus et les qualités de l'âme humaine, comme les êtres de l'âge d'argent ont pu se changer en personnifications des vices, des passions et des souffrances; mais les unes et les autres paraissent avoir été les agents de la vie cosmique à tous les degrés, depuis le ciel où étincellent les astres, jusqu'aux profondeurs de la terre où sommeillent les forces volcaniques.

Dans la *Théogonie*, telle que nous la possédons, Hésiode ne prononce qu'une fois le mot démon [2], alors que souvent il peint des êtres à qui convient ce nom. Mais il le place d'une manière si originale et si

[1] *De orac. defectu*, 10. Cf. Eustathe, *ad Il.*, p. 1501.

[2] Cf. Ukert, ouv. cit., p. 143 et suiv.

surprenante, qu'on nous pardonnera de l'étudier de près. Au premier rang des divinités qui ont eu commerce avec des mortels et ont enfanté des héros semblables aux dieux, nous trouvons Eos, l'Aurore, qui eut de Céphalus l'illustre Phaéthon [1] : « Il était dans la fleur de sa première jeunesse, lorsque Aphrodite au doux sourire ravit l'enfant tendre encore et fit de lui le gardien nocturne de son temple sacré, et un démon divin, δαίμονα δῖον. » Laissons de côté l'interprétation cosmologique de ce mythe, qui ne peut nous toucher; bornons-nous à constater que Phaéthon, comme son nom l'indique, est la personnification d'un phénomène céleste, de cette étoile qui annonce le jour et que les poètes latins nomment Lucifer. Aphrodite le prépose à la garde de son temple, c'est-à-dire du ciel [2]. En réalité nous avons dans ces vers l'esquisse d'un mythe astronomique comme Phérécyde de Scyros en a imaginé un grand nombre. S'il en faut croire Hygin [3], Hésiode lui avait, dans les Eées, donné plus de développement : Phaéthon y était présenté comme le fils d'Hélios lui-même et de Clyméné, au lieu d'être issu de Céphalus et de l'Aurore. Il avait pour sœur les Héliades, au nombre de sept, dont les

[1] *Théog.*, 991. Cf. *Ibid.*, 381 :

Ἀστέρα τίκτεν Ἑωσφόρον Ἠριγένεια.
Ἄστρα τε λαμπετάωντα, τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

Schœmann (*Die Hesiod. Theog.*, Berl., 1868), p. 282, défend l'authenticité de ce passage contre Hermann et Kœchly. Il se réfère à Pausanias, I, 3, 1, qui le rapporte formellement aux ἔπεσι τοῖς ἐς τὰς γυναῖκας, c'est-à-dire au *Catalogue* qui faisait suite à la *Théogonie*. Flach (*Die Hesiod. Gedichte*, Berl., 1874) dit simplement des vers 965 et suiv. : « Appendice apocryphe, composé d'emprunts faits à d'autres poèmes, probablement à des épopées cycliques. »

[2] V. Preller, *Myth. gr.*, I, 279, 357, 365, et II, 145.

[3] Hygin, *Fables*, 154. Cf. Lactant., *Pl. narr. fab.*, II, 3, et Pausanias, *Attic.*, 3.

noms rappelaient autant de phénomènes lumineux. La discussion de ces divergences serait pour nous sans objet : nous nous arrêtons à l'expression de δαίμονα δῖον, nouvelle dans la langue, en ce sens que δαίμων chez Homère désigne toujours un dieu et que δῖος, qui dérive du même radical, ne s'applique jamais dans l'épopée qu'à des héros et à des hommes assimilés aux dieux [1]. Exceptons toutefois la formule de δῖα θεάων, que nous traduirions volontiers (comme χρυσέη Ἀφροδίτη) par « belle ou brillante entre les déesses. » D'accord avec les *Œuvres et les Jours*, Hésiode appelle δαίμων un héros issu d'un mortel aimé d'une divinité et lui donne l'épithète de δῖος, qui marque sa lumineuse nature. Phaéthon, pour Hésiode, a donc appartenu à la race d'or, qui aux origines du monde vivait en commerce intime avec les dieux. Il est l'expression poétique et religieuse d'un phénomène naturel, de celui où l'intelligence humaine a puisé tout d'abord l'idée d'une puissance supérieure, d'un phénomène lumineux. Les démons sont donc, pour l'auteur de la *Théogonie*, les ministres de la puissance souveraine dans l'organisation et le développement de l'univers, comme ils sont encore à d'autres égards les gardiens et les protecteurs de l'humanité [2]. La chaleur vivifiante des astres s'incarne dans une personnalité semi-divine, subordonnée aux dieux, qui représentent, eux, les grands règnes de la nature et les agglomérations de phénomènes autour d'une même

[1] Ukert, ouv. cit., 144, note.

[2] Les démons sont appelés πλουτόδοται (*Op. et D.*, 124); ils donnent la richesse comme les divinités telluriques en général, comme Pluton dans Sophocle, comme Déméter dans un fragment orphique, comme Dionysos, tel qu'on l'invoquait dans les Lénées. V. Guigniaut-Creuzer, t. III, 1re part., p. 5. Cf. *Posidonius*, chez Clément d'Alex., *Strom.*, 3, 147. Æsch., *Eum.*, 946, et *Pers.*, 238. Preller, *Myth. gr.*, I, 657 et suiv.

force à effets divers. L'épithète même que le poète donne à la génération fabuleuse qui a fourni les démons suggère l'idée de lumière brillante : l'étoile qui scintille au firmament, et le génie divin qui donne la richesse aux hommes, se confondent dans un même être mythique, aux fonctions à la fois cosmogoniques et morales. Sous les incertitudes d'une pensée qui n'a pas encore pris possession d'elle-même, nous devinons que cette manière poétique d'envisager l'univers affecte chez Hésiode toutes les allures d'un système. Peut-on expliquer autrement ces personnifications innombrables de tous les phénomènes de la terre et du ciel dont la *Théogonie* est pleine? La foudre qui éclate dans les airs, les feux qui bouillonnent dans les entrailles des monts, les flots de la mer tantôt soulevés par la tempête, tantôt étincelants et polis comme le marbre, les fleuves et les sources qui répandent la fertilité, les astres qui versent la chaleur et la lumière, les vents qui, impétueux ou paisibles, traversent les espaces immenses, sont aux yeux d'Hésiode autant de démons. Qu'on lise, en les rapprochant du passage fameux des *Œuvres et des Jours*, les vers où le poète énumère les sources et les fleuves [1] : « Ce sont les filles aînées d'Océanos et de Thétis. Mais il y en a beaucoup d'autres encore : trois mille Océanides aux pieds tendres sont dispersées à la surface de la terre et habitent dans les profondeurs des lacs, enfants illustres des divinités. Et des fleuves en nombre égal y coulent avec bruit. » Cette ressemblance du tour et de l'expression nous invite à considérer ces agents secondaires de la nature comme autant de démons, analogues aux êtres transformés de l'âge d'or.

[1] *Théog.*, 363.

Telle fut du reste l'opinion de Plutarque, qui avait entre les mains des œuvres d'Hésiode aujourd'hui perdues. Il nous a gardé un fragment des Eées où une naïade parle en ces termes [1] : « La corneille babillarde vit neuf générations d'hommes âgés ; le cerf vit quatre fois autant que la corneille ; le corbeau atteint trois fois la vieillesse du cerf ; le phénix vit neuf fois l'âge du corbeau, et nous, nymphes à la belle chevelure, filles de Zeus qui porte l'égide, nous vivons dix fois celui du phénix. » Et le philosophe de Chéronée ajoute en guise de commentaire, sur la foi d'un texte qu'il ne cite pas : « Hésiode croit donc que les *démons* eux-mêmes meurent au bout d'une certaine période de temps. » Sans nous préoccuper autrement de cette dernière opinion, que nous verrons revivre sous des formes diverses dans la philosophie de Pythagore et de Platon [2], il n'est pas douteux qu'Hésiode appelât *démons* toutes les forces de la nature, toutes les vertus morales, et, dans une certaine mesure, toutes les personnifications psychiques dont il grossit sa genèse des dieux.

Cette conception des démons se partageant l'empire du monde le conduit à ces énumérations fastidieuses, où il semble avoir pris à tâche de diviniser le vocabulaire. Quelle différence avec la nature vivifiée d'Homère ! A côté de la fable de Prométhée, où le procédé factice de donner la réalité à l'abstraction par la métamorphose d'un substantif commun en nom propre, est tempéré par une mise en œuvre vraiment poétique, que d'abstractions mal dissimulées sous le voile

[1] Plut., *De orac. defectu*, 11.

[2] Elle se trouve dans le *Rig-Véda*, où les dêvas, divinités inférieures, vieillissent et sont sujets à la mort. V. notam. p. 57, st. 13, et p. 557, st. 1.

transparent des personnifications démoniaques ! Que d'allégories froides et sans grâce, les unes confinées dans un mot, les autres développées avec les allures du mythe, mais dépourvues de spontanéité et de vraisemblance ! Y a-t-il dans la littérature grecque beaucoup d'amplifications plus rebutantes que les passages de la *Théogonie* où le poète énumère la descendance de la Nuit, celle d'Eris et de Thétis [1], le second surtout, que certains critiques ont bien à tort regardé comme interpolé par un disciple d'Empédocle ou par un poète pythagoricien [2] ?

Il en est résulté pour la religion d'Hésiode, que moins elle est poétique, plus elle semble compassée et d'apparence régulière. Elle a séduit ainsi certains esprits, plus curieux de dogmes précis et de déductions logiques que d'art et de vraie poésie. Nous n'y trouvons rien à redire. Mais qu'au détriment d'Homère on doive demander à Hésiode la pure substance des croyances helléniques, que l'épopée aurait altérées dans leur simplicité majestueuse, c'est contre

[1] *Théog.*, 226 et suiv., 337 et suiv.

[2] Ruhnkenius d'abord, puis Hermann et Koechly. Flach les conserve avec Schœmann. Cf. Guigniaut-Creuzer, t. II, chap. iv, 358, note, et 1125.

Nous avons vu qu'Homère admet en principe, dans l'ordonnance du monde, ces démons d'apparition passagère ; mais Hésiode en multiplie le nombre et accorde la plus large place aux divinités sombres et funestes. Il y a d'abord toute la descendance de la Nuit, le Destin et la Parque funeste, le Trépas, le Sommeil, la race des Songes, auxquels il faut joindre Momos et Oïzus (le Blâme et le Chagrin), qui vont de compagnie avec les Hespérides. Puis viennent Némésis, la Fraude, l'Union amoureuse, la Vieillesse et la Discorde (Eris). Celle-ci engendre cette nombreuse lignée que l'on considère à tort comme interpolée dans la *Théogonie*. Elle est la mère de la Souffrance, de l'Oubli, de la Famine, des Douleurs. Un vers entier est consacré aux divers fléaux de la guerre : il y a les Massacres, les Carnages, les Batailles, les Meurtres. Suivent les Querelles, les Mensonges, les Ruses, le Mépris des lois et Até, qui n'est

quoi nous protestons. Hésiode, pour le fond comme pour la forme de ses œuvres, est un pâle continuateur d'Homère; si, dans un genre différent, il lui emprunte sa langue et en quelques points ses idées sur les hommes et sur les dieux, il ne procède de lui que par les facultés toutes mécaniques. Inférieur par le génie poétique au delà de ce qu'on peut dire, il va plus loin comme théologien et philosophe : il atteint souvent au vrai dans les proportions mêmes où le beau lui échappe. Par sa conception des démons, il fausse l'esprit de l'anthropomorphisme et en corrompt l'expression au point de vue de l'art; mais par elle encore il ouvre la porte au premier système raisonné que la Grèce professe sur le monde. C'est pourquoi, dans l'antiquité, les admirateurs passionnés d'Homère appelaient avec mépris Hésiode le poète des ilotes, tandis que la philosophie, dès sa naissance, le prend comme modèle et comme guide; c'est pour cela que Platon témoigne à l'auteur du mythe des âges toute la vénération qu'il refusait à celui de l'*Iliade* [1].

nommée que cette seule fois par Hésiode. Le Serment, chose étrange, est au nombre des divinités funestes, parce qu'il appelle le parjure. Cf. la sentence : ἐγγύα, παρὰ δ' ἄτα, un des aphorismes des Sages. Dans la descendance de Styx, fille de l'Océan, nous remarquons l'Ambition et la Victoire, la Force et la Violence, que nous retrouverons chez Eschyle; la Terreur et la Panique, enfants d'Arès comme chez Homère; Enyo, autre divinité des combats, mise au nombre des Grées, filles de Phorcys et de Céto. Le nombre des personnifications bienfaisantes est restreint. Il y a d'abord les filles de Thémis et de Zeus, c'est-à-dire les Heures, au nombre de trois, Eunomia, Dicé et Iréné; la Persuasion, qui se joint aux Grâces pour parer Pandore; l'Espérance, qui ressemble fort à une divinité mauvaise; enfin Aidôs, la Pudeur, qui s'enfuit vers le ciel avec Némésis, devant les crimes des mortels.

[1] V. surtout le *Cratyle*, 398, où le philosophe commente avec respect la doctrine des démons. Ailleurs, il est vrai (v. notam. *Rep.*, II, 377), il associe Homère et Hésiode dans un blâme identique.

CHAPITRE IV

LES DÉMONS DANS LES MYSTÈRES DIONYSIAQUES ET ÉLEUSINIENS

La transformation de l'anthropomorphisme, commencée par Hésiode, se continua à partir du huitième siècle sous l'influence de causes diverses. Les unes sont extérieures, telles que les voyages, les migrations, les guerres lointaines et la navigation commerciale, qui, mêlant des populations primitivement séparées, altérèrent, par la fusion d'idées disparates, les croyances autochtones. Il est hors de doute que les rapports de la Grèce avec l'Egypte, cette terre par excellence des superstitions et de la domination sacerdotale, contribuèrent puissamment au mouvement religieux et philosophique de la période où nous entrons. Mais cette action adventice doit être expliquée elle-même par des raisons inhérentes au caractère du peuple qui la subit et à la religion qu'elle altère. Des croyances une fois établies se modifient par une sélection inconsciente, qui ne devient possible qu'avec la connivence des foules. Pour qu'une nation comme la Grèce accueille des opinions étrangères sur les grandes questions de métaphysique religieuse, il faut qu'elle en sente l'impérieux besoin. Et elle ne demandera d'abord au dehors que ce qui

manque chez elle ; les innovations n'ont chance de réussir qu'autant qu'elles complètent ; sciemment une race n'adopte pas celles qui détruisent.

L'insuffisance morale et philosophique de la religion d'Homère est la principale cause des changements profonds qu'elle est appelée à subir [1]. Quand, avec la fin des guerres et des aventures lointaines, s'ouvrit l'ère des travaux paisibles, qu'à l'existence brutalement active, insouciante et tout extérieure où l'on demandait à la violence de quoi jouir au jour le jour sans souci du lendemain, eut succédé le calme garanti par les lois, les Grecs, de soldats redevenus bergers ou laboureurs, s'exerçant au commerce après avoir pratiqué la piraterie, ne surent plus se contenter des dieux héroïques chantés par les Homérides. Les misères et les fatigues inséparables d'une vie laborieuse rendirent les esprits attentifs à la condition humaine. La comparaison même entre des races dont l'épopée avait célébré les luttes et exalté les prérogatives avec les générations nouvelles, demandant à un labeur souvent déçu de quoi soutenir leur existence, développa l'idée chère à Hésiode, le premier poète de cette civilisation besogneuse : c'est que l'humanité était déchue de sa condition première, vouée à la souffrance, incapable par elle-même de vaincre sa destinée et trop éloignée des dieux, dont l'assistance immédiate avait fait la force et la félicité de la génération antérieure. Après avoir, dans cette comparaison et dans la réflexion que mûrissaient les souffrances, puisé la conviction de leur déchéance, les Grecs se tournèrent vers l'Olympe antique pour lui demander

[1] Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, VII. Der Mensch im Leben und im Tode.

la consolation, la défense et le remède [1]. Et l'Olympe restait muet. *La religion des heureux* ne répondait plus à une situation nouvelle. Si les divinités guerrières, mêlées aux aventures des héros, suffisaient à divertir les esprits, elles ne parlaient plus au cœur. En revanche, les divinités chthoniennes, Dionysos, Déméter, Hermès, Héraklès, négligées par l'épopée, où elles jouent à peine un rôle accessoire, réclament une place prépondérante. Le sentiment religieux, en se purifiant par le malheur, avait agrandi la distance qui séparait l'homme des dieux; d'où l'importance que va prendre la conception d'intermédiaires divins, qui se fait jour dans les poèmes d'Hésiode.

Ces besoins et ces aspirations s'alimentèrent à la source des religions asiatiques; alors, avec le culte de Dionysos, on voit subitement grandir la personnalité d'Héraklès; de la combinaison de ces divers éléments avec les croyances primitives se forme une religion nouvelle qui porte le nom d'orphisme [2].

Nous nous abstiendrons de refaire incidemment un exposé, même sommaire, du système revêtu de ce nom. Lobeck en Allemagne, M. Girard [3] parmi nous, ont traité ce sujet de façon à désespérer quiconque voudrait marcher sur leurs traces. Nous considérons comme définitivement acquise à la science l'opinion, professée déjà par Aristote, qu'Orphée, en tant que personnalité historique, n'a jamais existé [4]; que la plus ancienne théologie des Grecs est dans les œuvres

[1] Sur la part qu'ont eue les événements politiques dans ces modifications de l'esprit grec, v. notre chap. VIII.

[2] V. un tableau très éloquent de l'état moral et religieux de la Grèce après le VIII^e siècle, chez LOBECK, *Aglaopham.*, 312. HAVET, *Les Origines*, p. 26.

[3] *Le Sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*, chap. III.

[4] Cf. HAVET, *Les Origines*, 38.

d'Homère et non ailleurs; qu'Hésiode le premier l'altère en la complétant et l'engage dans les voies du mysticisme ; enfin que les œuvres dites orphiques, dont on a prétendu placer la composition avant le x^e^ siècle, sont postérieures à la Théogonie d'Hésiode. Tout ce que nous savons d'Onomacrite et de son temps concorde à nous le faire regarder comme l'auteur des plus anciens poèmes orphiques. Il s'inspire d'Hésiode et exagère ses défauts, comme il continue l'élaboration de ses idées sur l'humanité, la nature et les dieux. Tandis que le pouvoir royal fait place au gouvernement populaire, le sacerdoce devient une puissance; Abaris, Aristée, Epiménide, partagent avec Onomacrite le respect superstitieux des masses et en abusent pour répandre les pratiques importées d'Orient et les oracles apocryphes. Le mythe perd son caractère spontané, exclusivement poétique, et tourne de plus en plus à l'allégorie ; Phérécyde de Scyros en habille ses fantaisies cosmogoniques, tandis que les spéculations des philosophes proprement dits, avec Pythagore à leur tête, tendent à chasser l'art du domaine religieux, à y faire régner les déductions abstraites [1].

La difficulté de démêler ces influences diverses dans la formation des nouvelles croyances s'accroît par la présence d'éléments qui s'y sont mêlés plus tard, au déclin même du polythéisme, quand les philosophes néoplatoniciens cherchaient par tous les moyens à prouver l'antiquité de ses formes les plus récentes. En raisonnant sur les idées d'Homère et d'Hésiode, nous avions devant nous des textes formels, certains, incontestablement issus, sinon tou-

[1] Cf. Zeller, *La Philosophie des Grecs*, t. I, trad. Boutroux, 56 et suiv.

jours des poètes dont ils portent les noms, du moins de leur temps. Il en est tout autrement quand il s'agit de l'orphisme ; rien de plus mêlé que les monuments attitrés de cette philosophie religieuse [1] ; une foule de faussaires, souvent très ingénieux, y ont apporté leur pierre ; si l'édifice est disparate, les matériaux qui ont servi à le construire ont le plus souvent un air de vénérable antiquité. En réalité, l'orphisme

[1] V. surtout Lobeck, ouv. cit. Preller, *Mythologie grecque*, I, 25 et *passim*.

On peut ranger en deux catégories les monuments de la littérature orphique. La première, de beaucoup la moins étendue et la plus difficile à déterminer avec certitude, comprend les poèmes théogoniques greffés dès le VIIIe siècle sur l'œuvre d'Hésiode, poèmes que la critique de Schœmann, de Welcker, de Gerhard et de Flach a isolés pour la plupart de la *Théogonie* hésiodique, des *Œuvres et des Jours*, etc., sans compter certains passages d'Homère signalés par Wolff et ses disciples. Ils ont pour auteurs ou des sectateurs inconnus de la religion nouvelle, ou les poètes attitrés des mystères, Phérécyde de Scyros, Cercops, Onomacrite surtout, qui dans ses fonctions de reviseur de l'épopée homérique et sans doute des œuvres d'Hésiode, se substitua plus d'une fois aux auteurs originaux. C'est ce que Lobeck appelle les produits de cette époque indécise où les philosophes poétisaient, où les poètes eux-mêmes s'essayaient à la philosophie. En dehors des interpolations qui se sont glissées dans les œuvres célèbres de la période épique, il y a encore un certain nombre de vers, cités et commentés par les écrivains du siècle de Périclès comme appartenant à une vénérable antiquité. La deuxième catégorie se compose de vers absolument apocryphes, inconnus aux temps de Platon et d'Aristote, fabriqués, les uns par les néoplatoniciens qui, cherchant à raffermir le polythéisme, prétendaient consacrer par des textes anciens leurs spéculations et leurs fantaisies ; les autres par les Pères de l'Eglise grecque, en vue de leur polémique avec les défenseurs du polythéisme, pour les besoins surtout de cette thèse, en elle-même insoutenable, que la sagesse mosaïque a laissé son empreinte dans les idées de l'hellénisme primitif sur la notion divine et les rapports de Dieu avec le monde. Sur la première catégorie, v. Schœmann, *Opusc. academ.*, t. II, et *Die hesiodische Theogonie ausgelegt und beurtheilt* (Berlin, 1868) ; Welcker, *Die hesiodische Theogonie* (Elberfeld, 1865) ; sur la seconde, l'ouvrage classique de Lobeck, *Aglaophamus*, etc., qui d'ailleurs suffit à la solution générale des problèmes soulevés par la littérature orphique.

est beaucoup moins dans les poèmes parés de ce nom que dans le témoignage des écrivains, poètes, historiens ou philosophes, qui s'en inspirent et ne l'exposent pas. Mais d'Hésiode à Pindare, de toute cette période qui vit l'éclosion de la poésie lyrique et le triomphe de la poésie philosophique, il ne reste guère que des fragments ; à peine suffisants pour nous permettre de déterminer le caractère général des croyances et des doctrines, ils ressemblent à de rares sommets émergeant du sein des nuages [1]. Comment, sur le point spécial des démons et sur leur rôle dans l'ensemble d'un système religieux, nous sera-t-il donné de formuler des conclusions scientifiques ? Comment échapper au reproche de substituer notre imagination à la réalité des faits ?

Malgré ces difficultés et ces incertitudes, le rôle des démons dans l'orphisme authentique ne se dérobe pas tellement aux investigations que nous n'en puissions esquisser les traits dominants. Nous nous appuierons, d'une part, sur les tendances du culte dionysiaque à faire triompher la doctrine d'intermédiaires divins pour soustraire l'humanité à la souffrance terrestre, conséquence de sa faiblesse et de ses fautes, de l'autre, sur les enseignements des mystères d'Eleusis, qui, dégageant la notion des âmes, développent la doctrine de l'immortalité, consolation et refuge suprême de toutes les misères. Les deux religions s'unissent et se confondent dans la théorie des démons ou génies qui, soit sur la terre, soit dans la vie à venir, sont attachés à la garde des âmes, prési-

[1] Lobeck, *Aglaoph.* : Illius temporis obscuritas, quod nullis fere litterarum monumentis illustratum, regionis simile dici potest cæcis nubilis obductæ, unde arcium culmina eminent, solum et fundamentum latet, p. 313.

dent à l'accomplissement de leur destinée et en fournissent les moyens.

Les prototypes du héros dans le polythéisme grec sont Héraklès et Dionysos [1], ce dernier peut-être déchu du rang suprême de Zeus de Nysa, chef d'une religion thrace ou asiatique, en relation avec le Zeus crétois, rabaissé au rang de héros, puis relevé par l'essor de cette piété nouvelle [2]. Ces divinités, dont la légende est très simple au temps d'Homère, ne tardent pas à envahir la religion nationale. A certains égards elles présentent de telles ressemblances, qu'elles ont été souvent confondues et procèdent d'une même conception. Mais tandis que Dionysos du premier coup quitte la terre et ne garde plus rien de son origine mortelle, le souvenir d'Héraklès est inséparable de son berceau ; c'est un personnage plus historique que fabuleux, qui a en Grèce une descendance vivante, dont on montre encore au temps de Pausanias la maison natale. Homère les connaît mal tous deux : on sent que leur légende est encore en gestation dans l'esprit hellénique. Lobeck remarque que tous les passages où, dans les deux épopées, il est question de Dionysos, sont suspects pour quelque raison [3]. D'autre part l'*Iliade* est en contradiction avec l'*Odyssée* sur le personnage d'Héraklès. Dans la première il est un mortel cher à Zeus, mais poursuivi par la jalousie de Héra qui lui fait enfin rencontrer la mort [4].

[1] Preller, *Mythol. grecque*, t. I, 544 et suiv.; t. II, 157 et suiv.

[2] Cf. Preller, I, 549, qui cite ce passage d'Aristide le rhéteur, I, p. 49 : Ἤδη δέ τινων ἤκουσα... ὅτι αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἴη ὁ Διόνυσος. Sur l'étymol. du nom, v. Ahrens, *Philolog.*, 23, 209. Il y a eu aussi un Ζεὺς Σαβάζιος identique au Dionysos de même nom ; v. Orelli, *Inscript.*, n° 1279.

[3] Ouv. cit, 285.

[4] V. notam. XVIII, 117.

Dans la seconde son être se dédouble ; son ombre seule est aux enfers, tandis que lui-même, dans tout l'éclat de la divinité, trône parmi les immortels qui lui ont donné Hébé pour épouse [1]. Cette fantaisie, singulière pour Homère, s'explique si avec Baumeister on admet qu'elle a été interpolée au VII[e] siècle, peut-être par Onomacrite lui-même. En la supprimant, Héraklès redevient ce qu'il était dans l'*Iliade*, un fils de Zeus, enchaîné à la volonté capricieuse d'un mortel qui vaut moins que lui, mais protégé dans l'accomplissement de ses durs travaux par Athéné et par Hermès.

Les idées d'Homère sur Dionysos ne sont pas plus explicites ; quoique l'âge suivant le place dans l'assemblée des dieux et affranchisse son être de tout élément humain, il est douteux que pour Homère il ait été une véritable divinité. Le discours de Diomède à Glaucus, au sixième chant de l'*Iliade* [2], dit seulement que Lycurgue, fils de Dryas, eut tort de lutter contre les dieux du ciel, lorsque sur le mont Nysa il poursuivit les nourrices de Dionysos en délire, et nous montre Dionysos lui-même se plongeant, plein de terreur, dans le sein de Thétis. L'expression de « dieux célestes » s'adresse non au fugitif, mais à Zeus qui, pour venger son fils, frappe le roi de Thrace de cécité. Un passage où Zeus énumère à Héra ses précédentes amours, et qui associe les noms de Sémélé et d'Alcmène, se borne à mettre Dionysos et Héraklès sur la même ligne : « L'une a enfanté le puissant Héraklès et l'autre Dionysos, charme des mortels [3]. » Il

[1] *Od.*, XI, 601, avec la note de PIERRON sur le vers 602. Cf. PINDARE, *Nem.*, I, 69.

[2] *Il.*, VI, 130 et suiv.

[3] *Il.*, XIV, 323 et suiv.

n'y a point chez Homère de vers ni d'expression formelle qui nous permettent de les considérer autrement que comme des héros, analogues à ceux qu'Hésiode chantait dans la partie perdue de la *Théogonie*. Pas plus que les autres ils ne jouissaient des prérogatives divines ; ils n'étaient l'objet d'aucun culte, et les hommes ne leur adressaient ni sacrifices ni prières.

Mais leurs légendes ne tardèrent pas à prendre un accroissement considérable, grâce à la poésie d'abord, qui y trouvait ample et riche matière, grâce ensuite aux additions successives que leur apportèrent des mythes analogues, issus de la Thrace et de l'Asie. Une fois élevés au rang des divinités, les héros de tout ordre pénétrèrent sur leurs pas dans l'Olympe entr'ouvert, et à leur suite usurpèrent les honneurs suprêmes. La vénération publique, les voyant tous semblables par leur origine, leur attribua à tous des fonctions et des prérogatives analogues. Ils devinrent les intermédiaires entre les dieux, dont ils étaient issus, et les hommes, à la race desquels ils avaient appartenu. Et comme l'harmonie du monde paraissait rompue par la déchéance humaine, ils la rétablirent ; aux cœurs altérés de protection divine, pénétrés de la conscience de leur faiblesse, ils fournirent l'appui et la protection qu'on n'osait plus demander aux anciens dieux.

Cette idée d'un médiateur divin est au fond de toutes les religions qui de l'Asie ont rayonné sur l'Europe antique. Dans son expression la plus générale, elle a pour point de départ une conception pessimiste touchant les origines et la nature de l'espèce humaine. Voyons si l'orphisme se conforme à une loi subie par toutes les croyances qui ont proclamé la

nécessité d'un divin intermédiaire. A nous en rapporter aux témoignages des écrivains qui, comme Phocylide, Théognis et Pindare, se sont nourris à la source des enseignements orphiques, il n'y a point de doute que l'optimisme d'Homère n'y reçut de dures atteintes. Silène, d'après un vieux conte, aurait enseigné au roi Midas que le meilleur pour l'homme est de ne pas naître, et, une fois né, d'arriver le plus tôt possible aux portes de la mort [1] : désolante maxime qu'Hésiode et nombre d'esprits chagrins ont répétée en vers et en prose. Cette condition, si misérable que la mort même en devient un bienfait, est caractérisée en ces termes par un fragment orphique, qui vraisemblablement appartient à une antiquité respectable : « Que sont les funestes générations des hommes, sinon des fardeaux de la terre, des ombres douées d'une vaine apparence, ne sachant rien de rien, incapables de se tourner vers le bien qui est tout proche, ou de le chercher quand il est loin, en un mot, des êtres vains, ignorants et sans prévoyance [2] ?» Et d'où vient cette misère inhérente à l'humanité, cette faiblesse et cette ignorance ? C'est que l'homme a été formé de la cendre des Titans, consumés par la foudre après qu'ils eurent dévoré les membres du jeune Dionysos. Il ne renferme en lui que quelques

[1] Cette pensée est aussi au livre de Job. Hérodote, VIII. Cicéron. *Tusc.*, I, 48. Pline l'Ancien, VII, 1.

[2] Chez Lobeck, *Aglaoph.*, p. 580. Cf. Girard, ouv. cit. p. 255 et suiv. Aristoph. (*Ois.*, 685) semble avoir parodié ces vers, quand il appelle les hommes :

Πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φῦλ' ἀμενηνά,
Ἄπτῆνες ἐφημέριοι, ταλαοὶ βροτοὶ, ἀνέρες εἰκελόνειροι...

de même que plus loin il parodie toute la théogonie orphique, l'éclosion de l'œuf cosmique et le rôle de l'Amour. Cf. *Aur. Carm.*, v. 55, et Mimnerme, II, 4,

parcelles de la substance divine, ensevelies sous la masse de la matière impure et mauvaise. Il faut que l'élément divin s'affranchisse de ce mélange corrupteur, si l'homme veut dès ici-bas arriver à la félicité et fournir une carrière agréable aux dieux. Ce résultat ne peut être obtenu que par l'intervention de Dionysos se manifestant dans ses divins mystères. Les autres divinités, par le fait de l'épopée qui les a associées aux conditions d'une humanité disparue et modifiée, n'ont plus les caractères essentiels à ce rôle. La religion nouvelle en orne les divinités de son invention, et elle ne les imagine que pour cela.

Là est le secret du développement subit et vraiment surprenant que prend, dès le VIII^e^ siècle, le culte des divinités chthoniennes et des héros formés à leur ressemblance; de là l'extension envahissante des légendes de Dionysos, de Déméter, d'Héraklès, parmi tous les peuples de nationalité grecque, et, sous l'action réflexe qu'elles exercent sur les croyances traditionnelles, la transformation de l'anthropomorphisme chanté par Homère.

Sans nous attacher aux détails, il suffit pour notre sujet de faire ressortir le trait le plus saillant de leur personnalité : ils sont avant tout des médiateurs. Héraklès et Dionysos, pour ne pas parler de Déméter, dont il sera question plus loin, prennent part tous les deux à la lutte de Zeus contre les Titans, et par leur intervention décident de la victoire. Ils ne se contentent pas de triompher des antiques puissances de la terre et de les réduire à l'impuissance; ils rétablissent l'harmonie entre les dynasties rivales; ils font rentrer l'ordre dans le monde par une paix équitable. Héraklès réconcilie Prométhée, le Titan tombé, avec

le maître victorieux de l'Olympe [1] ; Dionysos ramène dans l'assemblée des dieux Héphaistos exilé, et le fait rentrer en grâce auprès de Zeus.

Secourables à l'égard des immortels, ils le sont à plus forte raison vis-à-vis des hommes, à l'existence desquels ils se sont trouvés mêlés et par leur origine et par les sympathies de leur double nature. Il n'y a point de dieux qui soient invoqués aussi souvent, à des titres qui marquent des rapports plus bienveillants et plus propices avec l'humanité. Ils sont tous deux les puissances protectrices du laboureur, du berger, du vigneron. Dionysos est appelé libérateur ; il chasse les soucis et donne la joie ; il dispense et les bons conseils et les faveurs agréables ; il est le médecin du corps et de l'âme, l'inspirateur des résolutions généreuses et des nobles pensées, le purificateur des fautes et des souillures [2]. Héraklès détourne de l'homme les fléaux, il l'assiste de sa protection, il le sauve dans les dangers, il le guide dans les voyages difficiles [3]. Déjà chez Hésiode il apparaît engendré par Zeus pour apporter aux mortels secours et protection [4]. C'est le caractère que les poètes de l'âge suivant mettront le mieux en relief. Il n'a pas seulement délivré la terre d'une foule de monstres dont elle était infestée, mais il a affranchi sa patrie du joug d'Orchomène, il a assuré la paix des mers et la sécurité du continent par le châtiment des brigands et des pirates.

[1] C'était le dénouement des Prométhées. V. Ahrens (dans l'édit. Dídot d'*Eschyle*), p. 188 et suiv. Wecklein, *Æsch. Prometheus*, p. 6 et suiv.

[2] Ἐλευθερεὺς, παυσίλυπος, χαριδότης, εὐβουλεὺς, εὐεργέτης, ἰατρὸς, καθάρσιος, etc.

[3] Ἀλεξίκακος, παραστάτης, πρόμαχος, σώτηρ, ἡγεμόνιος.

[4] Ἀρῆς ἀλκτῆρα. *Bouc. d'Herc.*, 27.

Tandis que les poètes idéalisent à leur manière ces attributions tutélaires, le langage familier et les habitudes journalières attestent que, dans les réalités les plus prosaïques, la religion de ces dieux tend à devenir dominante. Les invocations à Dionysos et à Héraklès se multiplient; le mieux partagé des deux est encore le plus humain, c'est-à-dire Héraklès considéré comme le sauveur et le protecteur par excellence. Dionysos reste dans une sphère plus idéale et se mêle moins à la vie commune; il est à proprement parler la divinité de la jouissance, qui malheureusement pour l'homme est devenue l'exception; Héraklès est celle du labeur [1], qui plus malheureusement encore est le partage commun. Le premier a perdu tous les attributs humains, et est devenu l'égal du puissant Zeus; le second, par le souvenir de ses épreuves et même de ses fautes, moins que par son origine, reste plus près de l'homme et réalise plus complètement le type du héros transformé par l'apothéose. A tous deux s'applique la définition de Platon : Μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου [2]. Mais tandis que l'un la justifie seulement par ses fonctions, l'autre s'y conforme encore par sa nature. Sauf dans les écoles des philosophes pour qui Héraklès va devenir un idéal de sagesse et de moralité [3], il est plus spécialement le défenseur matériel; Dionysos est le sauveur moral. Il est l'intermédiaire, le démon par excellence, l'auteur de la purification des âmes et le régénérateur de

[1] Lehrs, *Popul. Aufs.*, 155.

[2] *Banquet*, 202, E.

[3] Depuis le sophiste Prodicus, dont l'apologue d'Héraklès au carrefour est devenu un lieu commun, jusqu'aux stoïciens, qui ont fait du héros leur type du sage idéal. V. entre autres Sénèque, *De constant. sap.*, II, 1, et *De benefic.*, XIII, 3.

l'humanité. Obtenir l'assistance de ce médiateur divin, être purifié par son entremise de toutes les souillures, débarrassé de toutes les misères, éclairé de la science véritable de la vie, parcourir heureusement le cercle des épreuves [1] et trouver le repos dans le perfectionnement moral, tels étaient, pour l'élite des croyants, les bienfaits qu'on implorait de sa protection. A ce but tendaient toutes les prières, toutes les invocations, tous les discours sacrés dans les mystères. Mais il serait naïf de croire que la foule se souciât beaucoup d'un tel idéal, qui n'est chez tous les peuples et dans toute religion accessible qu'aux plus sages. Les leçons d'Homère parlaient trop fortement aux âmes et répondaient mieux à la vulgarité des aspirations communes. Les mystères devaient donc se préoccuper aussi de ces fidèles moins raffinés, dont les vœux étaient de l'ordre positif et matériel, dont les prières se résumaient sans doute dans l'invocation par laquelle le disciple d'Homère termine ses hymnes à Héphaistos et à Héraklès : « Donne-moi, ô Dieu, la vertu et la richesse [2]. » Chacun accommodait le dieu à ses préférences et à sa fantaisie, l'un lui demandant la santé ou l'opulence, l'autre la sagesse et la vertu ; la foule se le représentant, suivant les procédés anthropomorphiques, comme le vainqueur du mal sous ses diverses formes ; les philosophes et les esprits cultivés, comme une personnification de la science et des qualités morales, le seul et unique bien ici-bas. Car il est incontestable, par la grande part que la philosophie pythagoricienne prit

[1] Κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος. Procl., *In Tim.*, V, p. 330.

[2] *Hymnes homér.*, édit. Pierron, XV et XX.

au développement des mystères, que la religion nouvelle s'affirmait surtout par des enseignements moraux, et au lieu de faire consister le bonheur de la vie dans la domination et la jouissance, comme les héros d'Homère, le plaçait dans la sagesse, la modération et la piété. Il est non moins certain que, pour y atteindre, elle invoquait l'assistance du dieu qui présidait aux mystères, soit pour obtenir la réalisation des vœux, soit pour être purifié des souillures [1].

Une fois le médiateur reconnu comme une nécessité religieuse, on en étendit la conception générale à toutes les divinités qui se groupaient autour de Dionysos dans la légende et dans le culte qui en étalait les épisodes sous le regard. Plus le fils de Sémélé, par les hommages dont il était l'objet et par l'importance toujours croissante de sa divinité, s'élevait au-dessus de ses adorateurs pour s'assimiler aux dieux de l'Olympe traditionnel, plus aussi on sentait le besoin de mettre entre lui et la faiblesse mortelle des protecteurs de deuxième rang, destinés à remplir, dans l'ordonnance politique de la cour divine, le rôle des courtisans vis-à-vis des solliciteurs. C'est alors que la doctrine des démons, professée par Hésiode, s'offrit naturellement aux aspirations religieuses des foules. Comment pouvait-on ne pas s'apercevoir qu'elle était éminemment propre à calmer les inquiétudes, à satisfaire les besoins des âmes?

D'une part, ces démons sauvaient la majesté de l'idée divine, que compromettait l'extension trop grande des procédés anthropomorphiques; de l'autre, en se multipliant à l'infini, en se pliant à la fantaisie, aux faiblesses, aux besoins et aux passions de tous

[1] V. Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, VII, 11 et suiv.

les hommes, ils offraient à la religion de chacun un appui spécial et immédiat : « *Il est si doux d'adorer un être dont on a fait sa divinité exclusive, sans partage avec le voisin ; il est si consolant de tendre les mains vers ce génie tutélaire, de l'adorer, de le prier spécialement, et, dans cette préférence qui le rend notre obligé, de puiser des motifs de confiance et de paix intérieure* [1] ! » Cette communication intime de l'homme avec la divinité est le fond même du mysticisme, dans quelque religion et à quelque époque qu'il se produise. Soit que par l'extase il prétende élever l'âme humaine jusqu'aux régions célestes, comme il l'a tenté souvent, soit qu'il rabaisse, et c'est à quoi il aboutit d'ordinaire, les puissances divines au niveau de la condition humaine, sa loi est d'établir la possibilité de ces rapports, et sa fonction d'en assurer les moyens plausibles.

Le mysticisme orphique est né de l'insuffisance métaphysique et morale de l'anthropomorphisme. Si au temps d'Onomacrite on ne songe encore guère à l'explication rationnelle du problème du mal, on veut du moins pratiquement y trouver un remède ; l'on s'adresse à la ressource ordinaire des hommes dans les cas désespérés, aux dieux. Mais comme il est difficile de modifier le rôle héroïque imposé par l'épopée à l'Olympe, de le mêler aux ennuis, aux épreuves, aux misères d'une existence vile et triste, on s'adresse aux démons, qui sont dieux encore, mais qui touchent aux hommes par tant de côtés. La superstition aussi bien que le sentiment religieux y trouvent leur compte. C'est ainsi que les

[1] Zoéga, chez Welcker, dans la biographie qu'il a consacrée à ce savant, cité par Ukert : *Uber Dæmonen*, etc., p. 147.

fondateurs de l'orphisme, ne pouvant ni ne voulant sans doute transformer les idées établies et défendues par l'influence de la poésie, purent greffer des doctrines mystiques sur une religion qui semble les exclure. Un vide s'était creusé entre l'Olympe de l'épopée et l'humanité réelle : ils y jetèrent d'abord les divinités chthoniennes, puis, comme celles-ci à leur tour remontaient vers les hauteurs rayonnantes, toute la légion des personnalités semi-divines, démons et héros, dont Dionysos et Héraklès étaient les types.

Dans le culte dionysiaque, les noms et les fonctions d'un grand nombre de ces démons ou génies se trouvaient indiqués par la légende. Le dieu n'avait-il pas été, dans ses pérégrinations terrestres, entouré d'un brillant et nombreux cortège qui participait à sa divinité, l'avait assisté dans ses épreuves, méritant ainsi son amitié et sa reconnaissance [1] ? Les Nymphes qui l'avaient nourri, les Heures ou Saisons qui avaient veillé sur son enfance, les Parques et les Grâces qui l'avaient orné de leurs dons, devaient répandre sur les hommes les faveurs du dieu, dont elles n'avaient pas besoin pour elles-mêmes. Il y avait aussi toutes les divinités qui composaient le θίασος ou cortège bacchique, qui dans les processions solennelles déployait aux yeux du peuple sa figuration merveilleuse. Strabon [2] cite comme en faisant partie les Satyres, les Bacchantes, les Thyades, les Mimallones, les Lénées, les Naïades et les Tityres. A leur tête se plaçait Silène, que la poésie légère ne tarda pas à transformer

[1] V. Nonnus, *Dionysiaques*. Cf. Guigniaut-Creuzer, t. III, 1re part., *passim*.

[2] Strabon, X. Cf. Bernhardy, *Grundriss der griech. Litterat.*, I, p. 338 et suiv., 4e édit. Preller, *Myth. gr.*, I, 603 et suiv.

en grotesque, mais qui, dans sa conception primitive, paraît avoir servi de modèle aux divinités domestiques, et a mérité d'être comparé aux Téramphims, sorte de génies familiers de la religion hébraïque. A Athènes, nous rencontrons, formé sur le même type, le démon *Acratos*, personnification du vin pur, ailleurs appelé Chalis, à qui on offrait les libations de vin pur (σπονδαὶ χαλίκρητοι) [1], et qui portait la qualification de bon démon : ἀγαθὸς δαίμων [2]. Maron, qui n'est encore chez Homère qu'un prêtre d'Apollon, donnant à Ulysse le vin dont il enivrera le Cyclope ; Ampelos, personnification du cep fleuri; Télété, ou l'Initiation divinisée, qui célèbre avec Dionysos les danses nocturnes, font partie du même cortège et y représentent tous les génies bons et secourables. Ils sont invoqués à ce titre, et le justifient tant par les rapports qu'ils ont entretenus avec le dieu durant son existence terrestre que par les faveurs dont ils comblent ses fidèles. C'est à eux que convient plus spécialement l'épithète de ἀποτρόπαιοι et de λύσιοι ; car ils détournent le mal qui menace et délivrent du mal qui a frappé les hommes. Il est à remarquer que ces épithètes et celles de καθάρσιοι, ἀγνῖται, φύξιοι, ἀποπομπαῖοι, absentes du vocabulaire homérique, ne s'appliquent aux dieux en général que par suite de l'usage particulier qu'en fait la religion des mystères [3]. Il s'opère entre les antiques croyances et les idées nouvelles une sorte

[1] V. Eschyle, *Fragm.*, 438.

[2] Sur les libations au bon démon, v. Aristoph., *Equit.*, 85 : Ἄκρατον οἶνον ἀγαθοῦ δαίμονος, et plus bas (106) : Σπεῖσον ἀγαθοῦ δαίμονος. *Vesp.*, 525. Cf. Preller, I, 442-444. Lehrs, *Popul. Aufs.*, 193 et suiv. Il existe de Ed. Gerhard une étude sur Agathodæmon (Berlin, 1849), ainsi qu'un traité spécial sur la nature, les rapports et l'origine des démons et des génies (1852). Nous n'avons pu les consulter ni l'une ni l'autre.

[3] Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, 303.

d'échange qui modifie sans secousse, sans altération violente, tout l'ensemble de la religion hellénique et des enseignements moraux qui en découlent.

En même temps que le culte des héros et l'invocation des divinités intermédiaires, dont la fonction est de relever l'humanité déchue, s'implantent dans les habitudes populaires, se multiplient les pratiques destinées à affranchir les âmes du mal, à les préserver de ses conséquences. Il n'y a point de mysticisme confiné dans des enseignements théoriques et dans des prescriptions morales; plus cette forme religieuse est subtile et raffinée dans son principe, plus elle tend, par les manifestations extérieures et matérielles, à s'emparer des foules. Il en fut en Grèce comme partout. Cependant nous ne connaissons au juste les pratiques des mystères que par les témoignages d'une époque où elles étaient corrompues par la superstition la plus grossière, où elles provoquaient la réprobation des philosophes, les railleries des comiques, les censures de tous les esprits sérieux qui ont su se faire entendre de la postérité. Platon, Théophraste et Démosthènes [1], sans parler de la comédie, dont les aberrations religieuses ont souvent animé la verve [2], ôtent toute illusion à ceux qui, non prévenus, cherchent moins la justification de leurs sympathies dans les témoignages du passé que la vérité nue et sincère. Lobeck a découragé une fois pour toutes ceux qui seraient tentés de refaire l'apologie pompeuse du mysticisme hellénique. Il n'est plus, quand nous

[1] Platon, v. notam., *Euthyd.*, 277, E; *Gorg.*, 113, C; *Banquet*, 210, A, etc. Théophraste, Περὶ δεισιδαιμονίας, 25, 4. Démosthènes, *Disc. pour la Cour.*, 259. Cf. Lobeck, 648.

[2] Aristoph., *Paix*, 374 et ailleurs. V. notre thèse latine : *Aristophanes, impietatis reus.*

commençons à le bien connaître, qu'un tissu de pratiques grossières, grotesques même, et au fond desquelles il serait naïf de chercher une idée généreuse et morale.

Mais le discrédit même où cette religion est tombée au temps d'Alexandre suppose et une antiquité respectable et un premier culte plus pur et plus digne de l'esprit grec [1]. Nous en trouverons la preuve indirecte dans la physionomie religieuse des poètes qui, comme Pindare et Eschyle, se sont par l'orphisme élevés bien au-dessus des idées d'Homère. Issus du besoin de rattacher l'humanité aux dieux, et, contre les maux de la vie, de lui offrir un secours sensible et une consolation immédiate, les mystères dionysiaques ne pénétrèrent la civilisation grecque et n'imprimèrent leurs traces profondes aux plus belles productions du génie que par une haute valeur métaphysique et morale. Le résultat reste acquis à la postérité lors même que la superstition en a corrompu la source. Il n'y a point de rapport entre les initiations où les esprits cultivés puisaient des enseignements salutaires sur la nature de l'homme, sur ses rapports avec les dieux, et ces démonstrations qui s'étalent par les rues d'Athènes dans un grotesque appareil, pénètrent au sein des familles et deviennent un objet de commerce lucratif.

[1] C'est à cette antique forme des mystères que s'appliquent les vers bien connus de l'hymne à Déméter : Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων (480), κ. τ. λ.; de Pindare (*Thrén.*, fr. 7); de Sophocle (fragm. cité par Plutarque, *Aud. poet.*, ch. iv, 21), ainsi que le passage d'Isocrate (*Paneg.*, § 28), traduit par Cicéron (*Leg.*, II, 14, § 36) : Τὴν τελετὴν ἧς οἱ μετεχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελετῆς καὶ τοῦ ξύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν. V. encore Eurip., *Bacch.*, le chœur : Ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων, κ. τ. λ. (V, 74 et suiv.) Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, 69 *et seq.* Preller, *Gr. myth.*, I, 652.

Le nom même que cette superstition revêt à l'époque d'Aristote en indique le point de départ et le caractère particulier : on l'appela δεισιδαιμόνια. Par ce mot les Grecs entendaient une crainte grossière touchant l'action divine dans le monde, et l'ensemble des pratiques que les prêtres et les charlatans avaient imaginées pour en détruire les effets ou pour les prévenir. Elle avait pour objet moins les dieux proprement dits, que l'art avait placés au-dessus de ses atteintes, que les génies d'ordre inférieur qu'on appelait δαίμονες à la suite d'Hésiode, et à l'égard desquels la fantaisie religieuse pouvait se donner libre carrière [1]. Que le culte de ces génies, invoqués sous les vocables de ἀποτρόπαιοι, ἀλεξίκακοι, μειλίχιοι, ἀκέσιοι, se proposât de remédier au mal survenu et de prévenir le mal possible par des conjurations et des prières spéciales, on n'en saurait douter. Mais ces expressions mêmes doivent-elles s'entendre au sens direct, ou n'impliquent-elles qu'une signification euphémique ? Il est difficile de le décider. Un passage d'Isocrate [2] nous donne à entendre que la vénération craintive des hommes avait en vue des esprits funestes, ou au moins des natures mal définies, qui n'obtenaient ni prières ni sacrifices comme les dieux, mais dont on cherchait à détourner l'action par des conjurations (ἀποπομπαί) qui furent le point de départ des pratiques théurgiques.

Si ce dernier point de vue doit être maintenu de préférence (le sens du mot δεισιδαιμόνια le recommande), il paraît certain que l'orphisme a accueilli l'idée de *démons mauvais*, qui ne put se faire jour ni

[1] V. notam. le portrait du δεισιδαίμων. THÉOPHRASTE, *Caract.*, 25.
[2] ISOCRATE, 5, 116, 117.

dans l'épopée ni dans les poèmes d'Hésiode. Ne lui est-elle pas venue d'Asie, avec tout un cortège de craintes superstitieuses et de cérémonies bizarres, dont il n'y a point de trace dans les croyances autochtones ? A n'envisager l'orphisme que dans des enseignements théogoniques, abstraction faite de ses aspirations morales, les Titans, ennemis de Dionysos et auteurs de sa mort, suivant une fable propagée par Onomacrite, formaient une antithèse frappante avec les divinités bienfaisantes qui reçurent le dieu à sa naissance et l'assistèrent dans ses épreuves terrestres. Mais, pour affirmer que cette conception eût acquis la netteté d'un dogme, il faudrait quelque témoignage précis, non dans les poèmes orphiques, suspects à tant d'égards, mais dans les écrivains du VIII^e^ au V^e^ siècle. Stobée cite Zaleucus [1], qui suivant lui aurait enseigné l'existence de démons mauvais ; Elien [2] fait honneur de la même doctrine au législateur Charondas, qui aurait également prescrit de vénérer les δαίμονες ἑστιοῦχοι, gardiens du foyer, prototypes des Lares et des Pénates de l'Italie. Mais ces deux témoignages sont apocryphes [3] et, même authentiques, ne suffiraient pas à nous donner une entière certitude, Homère lui-même ayant nommé le *démon mauvais*, sans que l'idée dualiste que nous attachons à ce mot ait place dans sa religion.

Le poète Phocylide [4] est le premier qui ait établi une classification rigoureuse, si ce court fragment

[1] Stob., *Sentent.*, p. 279, éd. Gessner.

[2] Ælian., *Var. hist.*, VIII, 18.

[3] Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, p. 115, note.

[4] Chez Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, p. 725, édit. Pott. On peut rapprocher ce vers des hymnes orphiques, dont la composition est trop récente, d'ailleurs, pour qu'il y ait à s'en préoccuper autrement : Δαίμονα δ' ἠγάθεον καὶ δαίμονα πήμονα θνητῶν. (I, 31.)

cité par Clément d'Alexandrie a quelque valeur : « Il y a différentes espèces de démons répandus parmi les hommes, les uns qui les délivrent du mal, les autres... et l'auteur ajoute, sans prolonger la citation, qu'il est question ensuite de démons mauvais (φαῦλοι δαίμονες), esprits malfaisants par nature, agents de souffrance et d'erreurs pour les hommes. Avec le passage d'Isocrate auquel nous nous sommes référé plus haut, c'est ce que nous avons de plus explicite. Sur la foi de tels témoignages, il est difficile d'admettre qu'avant les temps de Xénocrate les germes de dualisme déposés dans la religion grecque par Hésiode et Homère se soient notablement développés. Dans tous les cas, la croyance aux démons mauvais, adversaires des bons, ne fut jamais populaire; il ne sert de rien de dire, avec Petersen [1], qu'une sorte de respect et de crainte religieuse empêchait les Grecs d'y faire allusion et de les désigner par leur nom dans les conversations ou au théâtre. Elle eût quand même, sous une forme euphémique, laissé quelque trace apparente. Tout au plus pouvons-nous affirmer qu'à une date d'ailleurs incertaine et peut-être voisine de l'ère chrétienne, les mystères de Samothrace accueillirent des divinités funestes appelées Cobales, qui se comportaient vis-à-vis des Cabires, démons bienveillants, comme les Titans vis-à-vis du cortège des génies bacchiques. Un grammairien d'Alexandrie en parle comme d'esprits à la nature perverse, occupés à tourmenter les hommes, pareils à ceux que le poète homérique invoque contre les potiers et que l'on retrouve chez Aristophane, dans un vers des *Chevaliers* que la critique moderne n'a pas main-

[1] Petersen, *Hausgottes dienst der alten Griechen*, p. 55.

tenu [1]. On peut y joindre les Cercopes, sur lesquels on attribuait un poème à Homère lui-même, et dont ce grammairien a dit qu'ils étaient des esprits trompeurs et menteurs. Ils furent, paraît-il, mêlés à la légende d'Héraklès, comme les Cobales à celle de Dionysos, pour les égayer par l'élément comique, sans atteindre jamais une importance religieuse [2].

Cette persistance de l'esprit grec à exclure de sa religion toute personnification formelle du mal ne saurait être assez mise en lumière. Malgré les éléments dualistes qui sont au fond des mystères dionysiaques propagés par Onomacrite, malgré les influences étrangères de jour en jour plus puissantes, les Grecs, avides d'unité, ne peuvent se résoudre à triompher, aux dépens de l'art, des difficultés méta-

[1] Aristoph., *Chevaliers*, v. 634 :

Ἄγε δὴ Σκίταλοι καὶ Φένακες...
Βερέσχεθοί τε καὶ Κόβαλοι καὶ Μόθων, etc.

Invocation aux divinités de la ruse et du mensonge.

[2] Preller, *Myth. gr.*, II, 330-31. On peut rapprocher de ces génies malins et turbulents l'expression d'Aristoph. (*Nuées*, 296) : Οἱ τρυφοδαίμονες οὗτοι, « ces *diables* de poètes comiques. » L'aventure d'Héraklès et des Cercopes a fourni au poète Platon, contemporain d'Aristophane, le sujet d'une comédie, Ξάνται ἢ Κέρκωπες. V. Meineke, *Fragm.*, p. 646. Sur les Cercopes et les Cobales, v. le lexique d'Harpocration ; il dit de ceux-ci : Κόβαλοι δαίμονες εἰσί τινες σκληροὶ περὶ τὸν Διόνυσον (cf. Preller, *Myth. gr.*, I, 600) ; et de ceux-là : Κέρκωψ... ἐν τοῖς εἰς Ὅμηρον ἀναφερομένοις Κέρκωψιν δηλοῦται ὡς ἐξαπατῆρές τε ἦσαν καὶ ψεῦσται οἱ Κέρκωπες. V. *Epig. hom.*, XIV, 8, édit. Pierron. Ils étaient au nombre de deux et s'appelaient Andoulos et Atlantos. Suidas, au nom Εὐρύβατος, rapporte des vers de Diotime, où on dit qu'ils sont d'Œchalie et s'appellent Olos et Eurybate : Ὦλός τ' Εὐρύβατός τε δύω βαρυδαίμονες ἄνδρες.

Un scholiaste leur attribue la même origine, mais les appelle Sillos et Triballe. Aristophane a donné ce dernier nom à des dieux ridicules, d'origine asiatique. V. *Les Oiseaux*. Il y a d'autres divergences que rapporte Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1296 et suiv. Il existait à Athènes une place des Cercopes, où l'on brocantait les objets volés. (Eustath., p. 1430 et 1435.)

physiques de l'anthropomorphisme. Et cependant, est-il pour la foule une solution plus simple du problème du mal, plus accessible aux intelligences les moins cultivées, que la doctrine d'esprits mauvais qui en seraient les agents et les inspirateurs, tandis que les dieux proprement dits resteraient les auteurs de toute félicité et de toute perfection ? Si le mysticisme lui-même, cette forme religieuse vouée par sa nature aux superstitions de tout genre, n'a pu la faire pénétrer dans les idées populaires, si l'Asie, qui sur tant de points a fait sentir son influence, n'a pu qu'à la faveur des siècles et avec l'appui du scepticisme altérer la majestueuse ordonnance de l'Olympe homérique, il faut bien reconnaître que l'antique épopée n'est pas seulement l'œuvre d'un génie puissant qui a façonné un peuple entier à son image, mais l'expression une et vivante du tempérament national.

Jusqu'ici nous n'avons étudié le rôle des personnifications semi-divines que dans leur rapport avec la vie présente. Non pas que le culte dionysiaque ait limité leur action à la condition des mortels sur la terre : une des lacunes les plus sensibles de l'anthropomorphisme d'Homère, nous l'avons dit, est son insuffisance vis-à-vis de la mort et des problèmes qu'elle soulève pour tout esprit réfléchi. L'orphisme ne se préoccupa donc pas seulement d'assurer à l'homme la félicité morale durant la vie, par l'exemption des fautes et l'apaisement des remords ; mais, en vue d'une vie à venir, il développa une certaine doctrine de l'immortalité, suivant que l'homme sur la terre avait vécu conformément aux prescriptions de la religion nouvelle ou s'en était écarté. Un fragment des hymnes cité par Olympiodore, et dont il est difficile de fixer la date, ne nous présente plus seulement

Dionysos comme le dieu de l'initiation et de la purification pendant cette vie, mais étend son empire sur le royaume des ombres et lui attribue le pouvoir d'y régénérer les âmes, d'améliorer leur condition souterraine : « Les mortels t'offriront de pures hécatombes dans toutes les saisons de l'année ; ils célébreront des orgies en ton honneur afin d'obtenir la délivrance des ancêtres souillés de fautes. Car c'est toi qui gouvernes (les ombres) et qui, à ton gré, les affranchis des châtiments terribles et de la peine infinie [1]. »

Homère avait entrevu les récompenses réservées aux héros illustres dans une existence postérieure à la mort ; Hésiode a développé cette idée dans le mythe des âges. Mais chez tous deux il est à peine question d'expiations et de châtiments : ceux-ci ne sont dans tous les cas réservés qu'aux plus grands coupables, aux parjures et aux parricides. Peut-être que la chute des Titans racontée par Hésiode, et les chaînes dont ils sont chargés d'abord, ont pu suggérer également la vague croyance à une rétribution future. Mais, pour prendre de la consistance, cette conception avait besoin de s'appuyer sur une théorie formelle de l'immortalité, ignorée des Grecs jusqu'au VIII[e] siècle. Elle s'élabora à la fois dans les initiations bacchiques, dans les enseignements de la philosophie pythagoricienne et dans les mystères d'Eleusis. Sans insister davantage sur la part qui revient dans cette œuvre au culte dionysiaque, qui avait surtout pour objet de rendre l'âme pure et heureuse ici-bas, et en réservant pour un chapitre spécial la part des philosophes, nous

[1] Chez LOBECK, 584, fragment conservé par OLYMPIODORE, *ad Phæd. Plat.*, cap. XXXII.

croyons, avec Nægelsbach et Lehrs [1], que le culte de Déméter à Eleusis avait pour but principal de tranquilliser l'homme sur sa condition future, de lui donner pour un avenir redoutable de consolantes espérances. La purification des âmes, pratiquée dans les mystères orphiques durant la vie, s'étendra au monde souterrain dans les mystères d'Eleusis.

Le plus ancien monument de la religion de Déméter, qui, issue de l'Attique, s'est répandue sur le reste de la Grèce et dans l'Italie, est l'hymne homérique [2], dont il faut mettre la composition au siècle qui précède Solon. Le mythe de Déméter qui, la main armée de torches, parcourt la terre à la recherche de Coré, sa fille, enlevée par Hadès, en forme le point de départ. La construction du temple d'Eleusis, le ressentiment de la mère qui par une famine générale se venge de son infortune, enfin le retour périodique de Coré, la réconciliation de Déméter avec les dieux et avec les hommes, en sont les principaux épisodes. Le mythe est traité poétiquement, sans aucun mélange d'allégories ou philosophiques ou morales. On y chercherait donc vainement une théorie sur le sort des âmes. Mais, à la lumière des interprétations subséquentes, on peut voir comment Coré, ravie par le dieu des enfers, puis rendue à la terre, devient une image de l'âme enlevée par la mort, après avoir été celle de la nature vivante et fleurie, qui semble mourir aux approches de l'hiver [3].

Nous ne retiendrons des vagues témoignages qui nous sont parvenus sur les mystères d'Eleusis, avant

[1] *Nachhomerische Theol.*, VII, vers la fin. *Popul. Aufs.*, 317 à 320 Cf. Zeller, *Philosophie des Grecs*, 62 *et seq.* (dans la trad. franç.).

[2] Edit. Pierron, p. 571.

[3] Preller, I, 621 et suiv.

les guerres médiques, et des hypothèses plus ou moins plausibles auxquelles ils ont fourni une base, qu'un point essentiel et peu contestable : c'est que la doctrine d'une certaine immortalité des âmes et des expiations infernales devint populaire par leur influence. Sans les mystères d'Eleusis, cette doctrine, trop subtile ou trop élevée, fût sans doute restée confinée dans les écoles des philosophes qui l'avaient importée d'Egypte sous la forme de la métempsycose. Par l'éclat des fêtes, par la représentation sensible de la migration des âmes dans le mythe de Coré, elle s'empara de l'esprit public, et après avoir agi sur les intelligences cultivées, se répandit de proche en proche, plus matérielle ou plus morale, suivant la tendance des esprits et leur degré de culture. Or, si nous cherchons dans quel rapport le dogme de l'immortalité est avec la nature des démons et avec leur rôle dans l'univers, nous trouverons d'abord une fonction nouvelle attribuée aux démons existants, puis la naissance de démons nouveaux par la faculté donnée à l'âme de devenir démon à son tour.

La fonction des démons du monde souterrain est calquée sur leur rôle durant la vie des hommes. Ils reçoivent l'âme au moment de la mort, la conduisent au séjour des ombres, défendent ses intérêts et sont préposés à sa garde, si elle a été sur la terre initiée aux divins mystères ; la livrent aux châtiments ou la laissent dans l'abandon, si elle n'a pas su participer aux récompenses des initiés [1]. De même que Dionysos préside aux bons génies qui veillent sur ses fidèles durant la vie et assure leur félicité, ainsi Hermès,

[1] V. Platon, *Phèdre*, 69, E, et Lobeck, *Aglaoph.* : De præmiis initiatorum, 806 et suiv.

divinité chthonienne, devient par excellence le conducteur des âmes. L'auteur de la rapsodie apocryphe qui termine l'*Odyssée* nous le montre tenant à la main une baguette d'or et traînant après lui, par des sentiers ténébreux, la bande des prétendants, semblable à une troupe bruyante d'oiseaux de nuit [1]. C'est lui aussi qui dans les hymnes amène Coré à sa mère, pour la reconduire ensuite chez Hadès ; et le roi des enfers lui confirme cette fonction à l'égard de tous les mortels. Il y est assisté par une légion d'esprits et de divinités inférieures, dont l'origine et la nature ne semblent pas avoir été d'abord bien nettement déterminées. Ce sont des δαίμονες πρόπολοι du genre de ceux qui composent le cortège de toutes les grandes divinités et dont le nombre devenait chaque jour plus considérable [2]. Un fragment du proème des hymnes orphiques les énumère à leur place, dans une classification générale des démons répandus par le monde : « Il y a les démons du ciel, ceux de la mer, ceux des sources, puis les démons de la terre et ceux qui habitent sous terre, et ceux qui voyagent dans les airs [3]. » Quand le développement des doctrines pythagoriciennes aura attiré sur ces êtres l'attention de la foule, on dotera l'Olympe souterrain d'une organisation complète et raisonnée ; alors reviendra plus naturellement ce que nous avons à dire sur le rôle assigné à ces démons dans la purification et la migration des âmes. Nous nous bornerons ici à signaler leur

[1] *Od.*, XXIV, 1 et suiv.

[2] Sur ces πρόπολοι, que PLATON (*Lois*, VIII, p. 848, D) appelle οἱ ἑπόμενοι θεοῖς δαίμονες, v. NÆGELSBACH, *Nachhom. Theol.*, II, 11.

[3] Chez LOBECK, ouv. cit., p. 957. Cf. NICEPH., *In Synes*, p. 412. MARC. FICIN, *De vitâ cœlit. compar.*, c. 22, et *Comment. in Plot. Enn.*, III, c. 5; *Enn.*, IV, c. 5.

apparition, d'autant plus que pour aller au delà nous en serions réduit aux conjectures.

Il n'est pas à présumer que dès l'origine il y ait eu deux catégories différentes de démons attachés aux ombres ; les uns obtenant pour les initiés les faveurs dues à une vie pieuse et bonne, les autres préposés au châtiment des méchants. L'opinion populaire reste fidèle aux antiques traditions, dont l'écho retentira longtemps encore, non seulement en Grèce, mais dans le monde romain. Si la mort garde aux bons des récompenses spéciales, pour les âmes vulgaires il n'y a pas à proprement parler d'immortalité. Des châtiments dans la vie à venir, il n'en est que pour les grands coupables, et ce sont des divinités spéciales qui y sont préposées. Encore, avant les temps de Pindare, les rares criminels punis dans le Tartare trouvent-ils leur punition en eux-mêmes, sans l'intervention d'un bourreau divin. La pureté des natures démoniaques n'est pas de longtemps compromise dans des emplois de tortionnaires. La peinture antique trouvée sur un tombeau de Tarquinii [1], et représentant le départ des âmes après la mort, appartient à une époque relativement rapprochée ; car elle nous montre deux espèces de génies, les uns noirs, les autres blancs, ceux-là dans une attitude menaçante, et avec des instruments de torture qui rappellent les diables du moyen âge. Il n'y a rien de tel dans la littérature et les arts de la Grèce avant les temps de Polygnote, qui le premier représenta un démon funeste [2]. Le cortège de Hermès, de Hadès et

[1] R. Ménard, *Mythologie dans l'art*, p. 82.

[2] V. Girard, *Sentiment religieux*, p. 356. Il s'agit du démon Eurynomos, qui personnifiait la décomposition par la mort. V. l'opuscule de Welcker *(Die Composition des Gemælde von Polygnotos in der Lesche zu*

de Coré, dans lequel figuraient les Songes, le Sommeil et la Mort, apparaît environné d'ombres, mélancolique et terrible parfois ; mais il exclut tout ce qui est moralement mauvais, pervers et malfaisant. Il est conçu dans le même esprit que l'Olympe des vivants et n'en est que la pâle image : de sorte que de la terre aux sommets éthérés, où réside Zeus environné de sa cour, montent des légions d'esprits lumineux; tandis que d'autre part, vers la prairie d'asphodèle et le palais du noir Hadès, s'en vont, guidant les âmes, des génies pâles et sévères, pour les purifier et les rendre dignes d'une suprême félicité.

Déterminer les conditions de ce bonheur et assurer aux hommes les moyens d'y parvenir, tel fut l'objet propre des mystères d'Eleusis. Dans ces tristes régions où Homère nous fait pénétrer avec Ulysse, ils distinguent un lieu de délices que chacun put orner au gré de sa fantaisie et suivant son degré de culture intellectuelle. Les éléments en étaient empruntés à ce que l'existence mortelle présentait de plus riant et de plus agréable : l'épopée encore et la poésie hésiodique fournissaient le point de départ, l'une en parlant des îles Fortunées, où Zeus relègue Ménélas, au sein de toutes les jouissances ; l'autre en constituant loin des immortels, aux confins du monde, un empire au profit de Cronos détrôné, dont les mortels transformés de l'âge d'or sont les habitants privilégiés. Ce qu'Homère avait promis à un seul homme, ce qui chez Hésiode était resté l'apanage d'une génération fabuleuse, fut par les mystères d'Eleusis offert

Delphi), p. 128, 131, et la fig. 4 de la deuxième planche. Ce tableau est décrit tout au long par Pausanias, X, 25 et suiv.; le peintre s'y était inspiré de la première nékuya de l'*Odyssée* (ch. XI) et de la *Minyas*, poème épique aujourd'hui perdu.

comme une consolation suprême à tous les initiés. Mais en peignant aux regards, dans des représentations symboliques, la topographie de cet empire souterrain, dernier refuge des âmes saintes et pures, en décrivant son organisation politique, conforme à celle des régions terrestres ou olympiques, les pontifes des mystères furent naturellement amenés à définir la nature des âmes qui étaient appelées à y prendre place, et, en les douant de l'immortalité heureuse, à les rapprocher des dieux.

Transfigurées par la mort, toutes ces âmes devenaient, par le privilège de l'initiation et de la piété, des héros et des démons capables d'intervenir à leur tour dans les événements de la vie pour protéger les hommes, dignes par conséquent des honneurs divins. C'est en effet à partir de cette époque que, dans le langage, les héros et les démons commencent à être confondus ensemble [1]. Homère avait laissé dans le mot *démon* surabonder l'idée de divinité; avec Hésiode, il s'y était mêlé beaucoup d'éléments humains; grâce aux mystères, chaque homme, après la mort, pouvant devenir démon par la purification, la nature humaine en général se rapproche de celle des dieux et tend à s'identifier avec elle. L'anthropomorphisme cède définitivement au panthéisme.

Le culte des morts et des tombeaux [2], qui au temps des guerres médiques a pris possession de la Grèce tout entière, est un des symptômes les plus re-

[1] Cette confusion est si fréquente que nous nous abstenons de citer. V. cependant ce passage de Platon, *Rep.*, V, 469, B : Καὶ τὸν λοιπὸν δὴ χρόνον ὡς δαιμόνων θεραπεύσομέν τε καὶ προσκυνήσομεν αὐτῶν τὰς θήκας. Cf. Nægelsb., *Nachhom. Theol.*, II, 7 et suiv.

[2] V. l'excellent opuscule de Lehrs, *Popul. Aufs.* : Vorstellungen der Griechen, etc., surtout § 9 et suiv.

marquables de cette transformation. Et comme il s'affirme alors avec une singulière puissance, tandis que chez Homère il n'y en a point de trace, il est évident que l'orphisme en a tout l'honneur. Des indices nombreux nous permettent de le regarder comme le résultat le plus populaire des mystères de Déméter. Tout d'abord des honneurs et des sacrifices ne furent pas décernés à tous les morts sans distinction : pour y prétendre, il fallait que vivants ils se fussent distingués par de grandes actions, par des victoires remportées sur l'ennemi, par la fondation des villes ou des Etats, par quelque signalé service rendu à la patrie et aux concitoyens [1]. Parfois la force du corps, la beauté ou l'intelligence qui avaient fait remarquer un homme sur la terre, lui obtenaient après la mort le nom de héros et les prérogatives qui y étaient attachées. Une personnalité vulgaire, ayant mené une existence modeste quoique vertueuse, n'était vénérée, une fois descendue aux enfers, ni par les étrangers ni même par sa propre famille. D'autre part, l'immortalité attribuée aux héros ne fut jamais considérée comme indéfinie et semblable à celle des dieux [2]. La

[1] D'abord les héros de la guerre de Troie, qui, dans un passage contesté de l'*Iliade* (XII, 23), sont appelés ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν (cf. Eurip., *Iphig. à Aul.*, 171) ; puis les fondateurs des villes (Pind., *Olymp.*, 7, 77 ; *Pyth.*, 5, 101, et Hérod., VI, 38) ; les habitants de la Chersonèse offrent des sacrifices à Miltiade : ὡς νόμος οἰκιστῇ ; ensuite les généraux et les hommes d'Etat des temps historiques (v. Thucyd., V, 11, parlant de Brasidas ; Xenoph., *Hist. græc.*, VII, 3, 12, du Sicyonien Euphron ; cf. Plut., *Vit. Lys.*, 18) ; enfin les héros de la beauté, de l'intelligence. Hérodote raconte que Philippe de Crotone fut vénéré après sa mort parce qu'il était le plus bel homme de son temps (V, 47). Cf. Isocrat., 10, 60. Il y a un héros médecin, Aristomachus (v. Dindorf, *ad Aristoph. Eccles.*, 848), et des héros artistes (cf. Preller, *Myth. gr.*, II, 332 *et seq.*).

[2] V. Pausan., X, 31, 4.

doctrine de la métempsycose, qui au début en est inséparable, en fut aussi le correctif nécessaire ; on n'eut pas à s'enquérir davantage de la différence des héros et des dieux, puisque ceux-ci étaient conçus comme définitifs dans une félicité absolue, tandis que les autres ne la possédaient que par participation et pour une période limitée. Il en fut de même des démons nouveaux : le témoignage d'Hésiode rapporté par Plutarque le prouve suffisamment [1].

Nous trouvons même cette différence exprimée d'une manière frappante dans ce qu'Hérodote nous dit du culte d'Héraklès : « Ils me paraissent agir sagement, ceux d'entre les Grecs qui ont élevé à Héraklès deux espèces de sanctuaires ; dans les uns, ils lui sacrifient comme à un dieu, sous le titre d'Olympien ; dans d'autres, ils lui offrent des honneurs (ἐναγίζουσι) comme à un héros [2]. » Ces honneurs revêtus d'un nom particulier s'adressaient en général, dès le VIII[e] siècle, aux fils des dieux issus de femmes mortelles, ou aux fils d'une divinité engendrés par un père mortel, tels qu'Enée ; en second lieu, aux hommes éminents de tout ordre que la reconnaissance et le respect public suivaient jusque dans la mort [3]. Il y eut donc des héros fabuleux et des héros historiques, sans qu'une limite précise les sépare les uns des autres.

Leur culte fut établi et propagé par l'influence des oracles, surtout par celui de Delphes [4], et comme il flattait la vanité nationale, comme il avait l'immense

[1] V. plus haut, p. 110.

[2] Hérod., II, 44.

[3] Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, II, 7, 8, 9.

[4] Hérod., I, 167 ; V, 114; VII, 117. Plutarch., *Cleom.*, 19; *Aristid.*, 11. Ælian., *Hist. anc.*, III, 29. Pausan., I, 32. Athenag., *Legat.*, 12.

avantage de s'imposer à la foule par la réalité sensible de son objet, il ne tarda pas à jouir d'une faveur universelle. Dracon en fit une obligation déterminée par les lois [1].

Mais, outre les héros vénérés sous le nom qu'ils avaient illustré et à qui un oracle formel ou une antique tradition maintenait cet honneur, il y eut pour les cités des héros anonymes, à qui l'on offrait des sacrifices collectifs à des jours déterminés [2]. C'étaient le plus souvent des soldats tombés pour la patrie et dignes d'une gloire extraordinaire. Ainsi, les guerriers morts à la bataille de Platées étaient chaque année dans cette ville l'objet de fêtes spéciales [3]; les combattants de Marathon étaient associés à l'adoration qu'on rendait au héros éponyme de ce bourg [4]. L'usage de louer publiquement les soldats immolés sur le champ de bataille à la défense de la liberté, et de chercher dans la foi à l'immortalité une consolation pour les parents des morts, n'est lui-même qu'une forme de ce culte [5]. Arrivé à tout son déve-

[1] Porphyre, *De Abstin.*, IV, 380.

[2] Plut., *Thésée*, 21, 35. Pausan., I, 12. Sur l'intervention des héros dans la guerre médique, v. encore Hérod., VIII, 35, 65; Schol. Aristoph., *Nub.*, 302; Plutarch., *Themist.*, 15; Aristide le Rhét., I, p. 55, 248. Ils ne furent pas oubliés dans les actions de grâces après la victoire. V. Hérod., VIII, 109, 64, 72; Aristid., *Or. Pl.*, II, 177. V. d'autres témoignages chez Lobeck, *Aglaoph.*, 280 *et seq.*

[3] Plutarch., *Arist.*, 21. Pausan., I, 32, 4. Aristoph., *Fragm. Tagenistæ.*

[4] Comme on croyait que les dieux intervenaient dans les batailles, ainsi on y mêlait les héros. Les Locriens laissaient dans leurs rangs une place à Ajax (Conon., *Narrat.*, 18; Pausan., III, 19; Schol., *ad Phœd. Plat.*, édit. Ast., p. 88-89). Sur le fantôme qui blessa le Crotoniate Autoléon, et qui était ou Ajax ou Achille, v. Valcken., *ad Herod.*, VIII, 65; VI, 9. Après qu'il se fut purifié, il reçut d'Hélène la mission d'inviter Stésichore à chanter sa palinodie. Cf. Plat., *Phædr.*, p. 243.

[5] Cf. notam. Lycurg., *contre Léocrate*, 97; Pseudo-Démosth., *Elog.*

loppement aux temps glorieux des guerres médiques, il s'était élaboré pendant les siècles précédents, mais ne tarda pas à déchoir durant les luttes désastreuses du IVe siècle, en dépit des efforts tentés par les politiques pour lui conserver sa salutaire influence.

Si les villes honoraient publiquement les hommes remarquables qui, après les avoir fondées ou défendues, devenaient leurs protecteurs naturels, placés auprès des dieux pour veiller au salut de leur œuvre et conserver les résultats acquis, chaque famille se créa à elle-même, sur l'image de ces héros, des divinités domestiques, dans la personne de ceux de ses membres qui dans une sphère restreinte avaient été admirés pour leurs vertus [1]. C'est l'extension indéfinie du culte des héros qui donna naissance aux dieux héréditaires, gardiens du foyer, génies de la race, distributeurs immédiats et toujours présents des célestes faveurs. Les urnes où l'on renfermait leurs cendres, les tombeaux publics où les ensevelissait la cité quand ils mouraient à son service, étaient les signes sensibles de leur action permanente [2]. Bientôt il ne fut même plus nécessaire que les ancêtres eussent été sur la terre distingués par de grandes qualités ou de signalés services, pour obtenir après la mort des hommages et être assimilés aux héros [3]. A mesure

fun., 34. Le poète Simonide dit du *tombeau* de ces guerriers qu'il est un *autel :* βωμὸς ὁ τάφος. L'oraison fun. du Pseudo-Démosthène est particulièrement intéressante.

[1] Cf. Plat., *De Leg.*, X, p. 910, qui résiste à ces cultes domestiques et regarde comme nécessaire la loi : Μὴ κεκτῆσθαι θεῶν ἐν ἰδίαις οἰκίαις ἱερά. Cf. V, 738; IV, 717; *De Rep.*, III, 392. Aristot., *Polit.*, VII, 14.

[2] Pind., *Ol.*, II, 98. On vénéra comme héros des poètes tels qu'Homère, Hésiode, Orphée (Ælian., *Var. Hist.*, IX, 15 ; XIII, 22. Plutarch., *Conviv.*, VII. Pausan., IX, 38. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, 281); des philosophes. (Aristot., *Rhét.*, II, 23, 11. Diog. Laert., I, 10, 11, etc.)

[3] Le mot ἥρως en vint à désigner simplement un mort, sans mélange

que la notion de l'âme immortelle devient plus précise, à mesure que la réalité de l'être humain se concentre dans sa partie spirituelle, conçue comme subsistant après la dissolution du corps, quiconque avait émigré pour l'existence souterraine put être considéré par les survivants comme une sorte de divinité. Au sein de chaque famille, les tombeaux devinrent un objet de vénération et de véritables autels [1]. Les mânes paternels se mêlaient aux actions et aux résolutions de la race tout entière. Ils étaient les auteurs de sa prospérité, les inspirateurs des nobles pensées, les juges des desseins funestes et coupables [2]. On comptait avec eux comme avec des êtres réels, qui dans l'occasion aidaient de leurs conseils secrets et dans le danger offraient une protection efficace. On se les représentait comme intéressés aux succès et aux revers de leurs descendants, possédant, par l'existence privilégiée qui avait succédé à la vie mortelle, le pouvoir d'intervenir auprès des dieux, dont ils partageaient d'ailleurs les prérogatives souveraines [3].

d'apothéose, tant on en avait abusé. V. ALCIPHR., III, 37, 73. JACOBS, *Anthol. gr.*, XII, 328. BŒCKH., *Corp. Inscript.*, I, 2471. Vers 490, le nombre des héros était si grand qu'un oracle déclara la série close par Cléomède. V. PAUSAN., VI, 9, 3. Il y en eut néanmoins d'autres. PAUS., II, 8, 2. PLUT., *Arat.*, 53.

[1] Γενικοὶ ἥρωες. ÆLIAN., *Var. Hist.*, II, 28. LUCIAN., *Eunuch.*, II, 353. Chez ALCIPHRON, III, 37, une veuve appelle son mari mort : Τὸν ἥρω Φαιδρίαν. Les pierres tombales de Béotie portaient : Ἥρως χαῖρε.

[2] ISOCRAT., *Æginet*, 42. LYCURG., *contre Léocr.*, 35, § 136. LYSIAS, *contre Eratosth.*, 99. DÉMOSTH., *Fals. Legat.*, 66 ; *contre Lept.*, 87. HYPÉRIDE, la fin de l'oraison funèbre.

[3] Voici des textes où dieux et héros sont associés : Θεοὶ, ὅσοι γῆν τὴν Πλαταιΐδα ἔχετε, καὶ ἥρωες ξυνίστορές ἐστε. (THUCYD., II, 74 ; cf. IV, 87. EURIP., *Phenic.*, 494. ESCHYLE, *Suppl.*, 25.) Dans un traité chez Thucyd., V, 30 : Ἤν μήτι θεῶν ἢ ἡρώων κώλυμα ᾖ.

Cf. sur les héros, outre les traités généraux, l'opuscule de UKERT (*Uber Dœmonen*, etc.) et le mémoire de E. GERHARDT, *Uber Wesen*, etc.

Cette multiplication des héros eut pour effet d'introduire dans les familles des mystères domestiques, images réduites des grands mystères, dont les étrangers étaient exclus par une intolérance souvent fanatique, et que l'on transmettait de génération en génération avec un soin jaloux [1]. Par cette diffusion des cultes locaux et des religions individuelles, diminua graduellement la faveur dont jouissaient jadis les antiques sanctuaires, auxquels on ne recourait plus que dans les occasions graves, dans des périls pressants ou pour des besoins extraordinaires. L'apothéose, qui avait tiré sa source de la croyance dans l'immortalité de l'âme humaine et se justifiait par le respect des grandes vertus, mise à la portée de tous et devenue un instrument de vanité ou d'adulation, effaça les limites qui séparaient le monde divin de la nature humaine [2]. L'idée de l'homme semblable aux dieux, après s'être juxtaposée à l'antique conception du dieu semblable à l'homme, suggéra insensiblement l'idée d'unité de substance. L'orphisme aboutit à la théocrasie d'abord, c'est-à-dire à l'absorption de toutes les personnalités divines, conçues jusque-là comme distinctes, dans un seul esprit ; puis enfin à l'identification de toutes les forces physiques, mora-

[1] V. chez Hérodote (VI, 81) ce qui arrive à Cléomène qui veut sacrifier à Argos : Οὐχ ὅσιον αὐτόθι ξείνῳ θύειν ; puis à Athènes : Οὐ θέμιτον Δωριεῦσι παριέναι ἐνταῦθα. Du culte public, cette exclusion passa aux cultes privés. On connaît les expressions : Θεῶν πατρῴων ἕδη θῆκαί τε προγόνων (Æsch., *Pers.*, 408). Cf. Lycurg., *contre Léoc.*, 141. Æsch., *Fals. Legat.*, 317. Plutarch., *Them.*, IX. Plat., *Legg.*, III, 699. On les honorait tous ensemble ἐν ἀποῤῥήτῳ. V. Plutarch., *De Pyth. orac.*, XXVII, 292 : Θεῶν ἱερὰ διαποντίων καὶ ἡρώων ἀπόῤῥητοι θῆκαι. Cf. Lobeck, *Aglaopham.*, 271 *et seq.*

[2] Sur l'apothéose, ses origines, ses progrès et sa décadence, v. Guigniaut-Creuzer, note 4 du t. III, 3e part., et Maury, *Religions de la Grèce.*

les et intellectuelles, en une substance unique dont le rayonnement remplit l'univers, au panthéisme. C'est la doctrine qui se dégage, même sous une forme métaphysique, des fragments les plus incontestés des poèmes orphiques [1].

Il était réservé au mot δαίμων, qu'Hésiode avait rajeuni en l'appliquant aux substances intermédiaires, de fournir encore au poète de la religion nouvelle sa formule la plus concise et la plus expressive : « Zeus, dit-il, est l'unique puissance, l'unique démon, le maître souverain de toutes choses [2]. » Cette expression nous permet de mesurer tout le chemin parcouru dans la sphère des idées religieuses depuis les temps d'Homère. Non qu'elle traduise une croyance populaire au VI^e^ siècle, ni même quelque peu répandue. Sous sa forme spéculative et dans ses théories abstraites, l'orphisme ne dépasse pas l'enceinte de certains temples ou des écoles de philosophie. Le peuple, même quand il adopte les croyances

[1] Nægelsbach, ouv. cit., VII, vers la fin.

[2] Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.

(*Theog. orph.* chez Proclus, *in Tim.*, IV, et chez Eusèbe, *Prep. Ev.*, 9.)

Cf. Lobeck, 519 et suiv. Il y a de ce vers une variante chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 14, p. 718) : Ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας οὐρανὸς αἴθων. Il le rapporte d'après Porphyre, et sans doute par erreur, à un autre poème orphique expurgé et arrangé pour les besoins de la polémique chrétienne. (V. Lobeck, 449.)

Nous croyons pouvoir rapprocher de ce vers célèbre un passage moins connu et digne de l'être beaucoup, d'un fragment de Critias (*Wagner*, fragm., trag. III, 102). Le poète attribue l'origine des religions à un homme sage, qui y voyait un frein capable de maintenir les hommes dans l'ordre :

Ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
Ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ,
Νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων φρονῶν τε καί
Προσέχων τε ταῦτα καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν, κ. τ. λ.

J. Neuhæuser, dans une dissertation inaugurale que nous avons connue

nouvelles touchant les divinités chthoniennes, les démons et les héros qui leur font cortège, l'immortalité et les migrations des âmes, s'en tient aux procédés anthropomorphiques, sur lesquels reposait l'Olympe des poètes et tout l'appareil de la religion traditionnelle. Il multipliait à l'infini les démons ou esprits divins et se les représentait, suivant les vers d'Hésiode, répandus dans toutes les parties de l'immense univers, depuis les profondeurs du Tartare jusqu'aux voûtes éthérées. Zeus conservait avec les grands dieux de sa cour sa personnalité distincte et sa suprématie, tout en communiquant sa divinité aux natures intermédiaires et à l'âme même de l'homme. Mais à côté de cette religion populaire qui conciliait sans peine Homère, Hésiode, les poètes et les théologiens des mystères, parce qu'elle s'arrêtait aux apparences, surgit une religion métaphysique qui va déclarer à l'anthropomorphisme la guerre. Comme elle fut en grande partie l'œuvre des mêmes esprits qui répandirent en Grèce les initiations mystérieuses et les purifications morales, que d'ailleurs la doctrine des démons y tient une large place, il est indispensable de compléter l'examen de l'orphisme sur ce point par une étude parallèle des premiers philosophes.

trop tard pour en tirer parti *(De Græcorum dæmonibus*, Berlin, 1857), renvoie également à ces vers, p. 27, et les applique au démon des vengeances héréditaires dont il sera question au chapitre suivant : « Is igitur videns omnia et curans et audiens pro ordinis divini conservatione vigilat, ejusque severus semper existit vindex ; is quemvis ejus violatorem ubivis latentem acri mente speculatur et graves commissi pœnas expetit ; ab eo injuriarum vindictam, et qui perpessi eas sunt et qui intulerant, exspectandam esse sentiunt. » L'auteur de cette dissertation, d'ailleurs fort incomplète, réservant la question des hommes divinisés sous le nom de démons, se borne à développer l'idée d'O. Müller, que le mot δαίμων, depuis Homère jusqu'à Platon, n'est qu'un perpétuel hommage à la doctrine de l'unité de Dieu. (V. ci-dessus, p. 31 et 49.)

CHAPITRE V

LES DÉMONS DANS LA TRAGÉDIE. ALASTOR, LES ÉRINNYES, LES ÉVOCATIONS.

En même temps que se développaient les idées de l'orphisme sur les conséquences de la faute en général et sur la nécessité de la purification, l'importance toujours croissante des légendes héroïques rendit les esprits attentifs aux crimes célèbres qui trop souvent en composaient la trame. Le meurtre, qui aux yeux d'Homère et de ses successeurs immédiats ne constituait qu'un accident regrettable et ne couvrait pas encore ses auteurs d'une souillure surnaturelle, avait fini par être envisagé comme un attentat contre les dieux eux-mêmes ; comme tel, il laissait aux mains et dans l'âme du coupable une tache sanglante, et frappait d'aveuglement son intelligence. Cette souillure divine et cet égarement funeste ne bornaient pas leur action à celui-là seul qui les avait encourus, mais ils s'étendaient à sa race et se perpétuaient comme un héritage, jusqu'à ce que l'expiation purificatrice y mît un terme. Le sang appelle le sang et le crime engendre le crime par un enchaînement fatal ; la vengeance brutale et barbare suscitée par un premier meurtre devient la cause et la justification d'un meurtre nouveau. Une influence occulte

et mystérieuse continue au sein des familles l'erreur funeste qui en a séduit les ancêtres héroïques. De là une série d'actions coupables et violentes, dont la première est motivée par l'intervention d'Até, qui s'enchaînent les unes aux autres comme les effets à la cause, et ne s'arrêtent que par la satisfaction morale.

A une croyance nouvelle, l'esprit hellénique trouve aussitôt une expression concrète et animée ; la relation logique qui unit la peine au crime, l'expiation à la faute, constatée comme un principe et comme un fait, est personnifiée dans une divinité spéciale dont le nom même est inconnu de l'épopée. Elle s'appelle *Alastor,* ou par périphrase le *démon de famille* [1]. C'est elle qui poursuit à travers les âges, au sein d'une même descendance, la vengeance du sang par le sang, et, ministre de la justice divine, pousse à l'expiation par l'impitoyable certitude des châtiments célestes [2]. Si cette personnification vague et générale suffit à poursuivre les forfaits ordinaires, le sentiment populaire, et avec lui la poésie, veut un vengeur plus éminent ou plus saisissable quand il s'agit du crime odieux entre tous, du parricide. Alors au pouvoir

[1] V., pour l'identité d'Ἀλάστωρ et du δαίμων γένναϛ, *Agam.*, 1425 (1476) : Τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης τῆσδε κικλήσκων, et *ibid.*, 1430 (1481) : Ἧ μέγαν οἰκοτριβῆ δαίμονα καὶ βαρύμηνιν αἰνεῖς, absolument identiques à : Ὁ παλαιὸς δριμὺς ἀλάστωρ Ἀτρέως au vers 1449 (1501), et à : Πατρόθεν δὲ συλλήπτωρ γένοιτ' ἂν ἀλάστωρ, un peu plus bas. La correction οἰκοτριβῆ pour οἴκοις τοῖσδε est de Weil. (Æschyl., quæ supers. trag. Gissæ, 1861.)

[2] Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, VI, 9, et surtout l'opuscule du même : *De religionibus Oresteam Æschyli continentibus*, 1843. Sur l'étymol. et l'interprétation du mot, v. la note p. 482 du premier de ces ouvrages, et p. 35, note 5, du second. Cf. Estienne, *Thesaur. ling. gr.*, I, 1402. Nous nous en tenons au sens de Plutarque, *Defect. orac.*, cap. xv : Δαιμόνων οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσιν ὡς ἀλήστων τινῶν καὶ παλαιῶν μηνιμάτων μνήμαις ἐπεξίοντας.

d'Alastor nous voyons se substituer celui des Erinnyes, qui s'acharnent sur le meurtrier en le frappant de démence. Enfin, comme Alastor ainsi que les Erinnyes s'apaisent par l'expiation, et qu'une fois le coupable purifié, la colère de la divinité n'a plus sa raison d'être, l'art et la religion transforment en puissances bienfaisantes les sombres génies du remords et du châtiment [1]. Quand nous aurons ajouté que les héros purifiés par la souffrance ou par la mort deviennent, eux aussi, des divinités protectrices, nous aurons résumé sous ses aspects principaux l'idée d'expiation morale que l'orphisme a fait pénétrer dans l'art et dans la pratique de la vie.

Ces modifications plutôt morales que religieuses altérèrent peu à peu les légendes héroïques; tandis que l'épopée les maintenait dans leur intégrité sauvage, la poésie lyrique y glissait les adoucissements et les corrections d'une culture plus humaine. L'histoire des familles auxquelles les principales cités de la Grèce faisaient remonter leur origine ou leur illustration fut reprise en sous-œuvre, et fournit aux enseignements orphiques de mémorables exemples. Ce fut la tâche que s'imposèrent les lyriques doriens en général, mais en particulier Stésichore. En rattachant entre elles par un lien moral les actions sanglantes d'où sortit la constitution politique de la Grèce, en ordonnant le chaos des agitations humaines par l'introduction d'une loi supérieure de justice et de responsabilité, ils préparèrent les voies à une forme nouvelle de l'art, à la tragédie. A ne l'examiner que dans ses conditions tout extérieures, cette forme apparaît comme une combinaison des procédés épiques

[1] Nitzsch., *Sagenpoesie*, III, cap. xxiii *et seq.*

avec ceux du dithyrambe ; mais l'alliance s'est conclue à la faveur du principe moral qui fait sortir du crime la vengeance, et ne donne le pardon qu'à l'expiation. En d'autres termes, la tragédie, sous la forme où nous la voyons dans Eschyle, s'incarne tout entière dans la personnification d'Alastor, le démon de famille.

Des critiques éminents, avec Welcker à leur tête, ont cru pouvoir ramener toute la tragédie eschyléenne à l'antique formule « des reliefs du festin d'Homère [1]. » C'était tenir trop peu de compte du travail religieux qui s'était fait dans les esprits depuis le VIII[e] siècle, sous l'influence des mystères. L'unité d'action, moralement indifférente, qui est la loi de l'épopée, est elle-même subordonnée, dans la tragédie, à la logique morale. Homère a enseigné à Eschyle tous les secrets de l'art ; il lui a livré, avec la langue, la science des passions et des caractères, l'enchaînement des épisodes autour d'un fait principal et unique, toutes les ressources de style et de pensée qui font le grand poète dans quelque genre et à quelque époque que ce soit. Mais ce qu'Eschyle n'a pu trouver chez Homère, c'est le fondement même de la tragédie trilogique, la doctrine de l'expiation. Il la puise dans la morale nouvelle propagée par l'orphisme, et sait si bien y associer son art qu'on peut à peine les concevoir comme distincts.

Alastor, personnification poétique et religieuse de cette doctrine, se rencontre pour la première fois dans la trilogie connexe d'Eschyle, et perd ses attributions éminentes aussitôt que cette forme dramatique disparaît. Le poète prend soin de la rattacher

[1] Athénée, 348, E. V. Welcker, *Die griech. Trag. mit Rücksicht auf den ep. Cycl. geordnet* (Bonn, 1839-1841).

lui-même aux croyances de l'âge antérieur sur l'origine de la faute et sur ses funestes conséquences. Elle est un rejeton de cet esprit d'imprudence et d'erreur qui, frappant l'homme coupable et orgueilleux, le trouble dans ses affections et dans son intelligence, entraîne avec elle l'oubli de la condition mortelle qui doit savoir demeurer dans ses limites, et le châtiment qui frappe tout excès de vanité ou d'insolence; Alastor est un fils d'Até. Lorsque l'ombre de Darius, évoquée par Atossa, déchire les voiles de l'avenir et cherche dans l'orgueil de son fils l'explication du châtiment dont le frappe la divinité, elle s'écrie [1] : « L'insolence, en fleurissant, a produit les fruits d'Até, d'où il recueillera une moisson lamentable. » Alastor n'est pas nommé dans ces vers, mais il est l'agent mystérieux des malheurs qui fondront non seulement sur l'auteur de la faute, sur la première victime d'Até, mais sur sa descendance et sur son peuple entier. Dans la même tragédie, quand le messager de Xerxès entreprend de raconter la défaite de ses compatriotes, il s'adresse en ces termes à Atossa [2] : « O reine, c'est Alastor ou quelque méchant démon venu de je ne sais où, qui a été du désastre le premier auteur. » La première des deux expressions marque que l'esprit du messager attribue la défaite à une vengeance divine; elle exprime sa conviction la plus intime. Mais il s'aperçoit aussitôt qu'il s'adresse à la mère du principal coupable : il la remplace par une autre plus vague et qui n'a plus rien d'offensant [3]. Un démon mauvais frappe au ha-

[1] *Perses*, 821.

[2] *Ibid.*, 353.

[3] C'est l'interprétation d'Hoffmann : *Uber Thespis und Phrynichus*, 265. Cf Lehrs, *Popul. Aufs.*, 195.

sard et envoie le malheur, même à qui ne le mérite pas. Alastor est le justicier des dieux, le vengeur des crimes ; son intervention est motivée moralement. Homère, pour expliquer la défaite de Xerxès, se serait contenté d'invoquer un démon mauvais ou le funeste pouvoir d'Até ; Eschyle, formé aux sources d'une morale plus pure, voulant substituer la justice à l'arbitraire divin, s'adresse à Alastor.

Mais ce n'est pas dans des passages isolés que nous saisirons le véritable caractère de ce démon ni que nous pourrons en apprécier le rôle. Il faut le chercher au fond même du drame, comme l'acteur invisible qui en domine les péripéties sanglantes, en relie les parties principales et amène un dénouement qui satisfait à la fois et aux exigences de l'art et à celles de la morale éternelle. Pour qui veut pénétrer l'esprit de la tragédie eschyléenne et, sous les développements poétiques, rechercher la loi même qui a présidé à la structure et à l'agencement des épisodes fournis par la légende, il devient évident que la conception du démon des vengeances héréditaires est la raison d'être et comme la formule génératrice de l'arrangement trilogique. Prenons pour base de notre démonstration et le cycle thébain, qui a fourni à Eschyle deux ou même trois trilogies dont il ne subsiste que la tragédie des *Sept devant Thèbes*, et l'histoire des Atrides consacrée par l'*Orestie*, la seule trilogie qui ait échappé entière aux atteintes du temps. La légende dont la personnalité d'Œdipe forme le centre nous montrera l'action d'Alastor dans le domaine de la Piété, que le héros, sans le savoir, a offensée par ses fautes. L'histoire de la maison d'Atrée, qui gravite autour d'Agamemnon vivant ou mort, nous la présente dans celui de la Justice.

Chrysippe, fils de Pélops [1], a été ravi par Laïus, qui encourt ainsi la malédiction du père. Voilà la semence des crimes jetée en terre et l'intervention du démon des vengeances provoquée par une première violation du droit. Ce démon va personnifier la plainte du père lésé, et se charger pour les temps à venir de réaliser ses imprécations tant sur le ravisseur que sur sa descendance. La mort de Laïus, tué par le fils qu'il engendre malgré les avertissements d'en haut, et que la justice des dieux a sauvé de la mort pour en faire l'instrument de la réparation, est le premier fruit de cette moisson lamentable qui va surgir dans la maison des Labdacides. Œdipe, meurtrier par l'arrêt d'Alastor, devient de même incestueux : il est couvert d'une double souillure qui, quoique irresponsable, fait de lui aux yeux de la divinité un objet d'horreur et d'exécration. Les fils issus d'un sang coupable sont chargés à leur tour de la malédiction de Pélops. Bientôt le mystère effroyable de leur naissance est dévoilé : Jocaste, malgré soi incestueuse, lave par une mort volontaire la tache qui lui interdit à jamais le commerce des vivants et l'accès des temples divins. Etéocle et Polynice, héritiers du courroux d'Alastor comme ils le sont des prérogatives fraternelles, se tuent l'un l'autre en combat singulier, arrêtant par l'anéantissement de la race l'action vengeresse d'Alastor. Œdipe, détrôné, aveugle et errant, trouve le repos dans la mort, et par la purification mérite d'être changé en héros tutélaire. Les Erinnyes, qui avec Alastor ont contribué à la vengeance du crime de Laïus jusque sur ses derniers descendants, apaisées par la mort des fils et récon-

[1] Ahrens (chez Didot, Eschyle), p. 221 et suiv.

ciliées par l'expiation avec le père, quittent leurs attributions terribles et deviennent les Euménides.

Dans cette suite d'épisodes dramatiques, il n'y a à vrai dire que le crime du début, le rapt de Chrysippe, qui attire sur la maison de Laïus la malédiction de Pélops, et celui de la fin, le mutuel fratricide d'Etéocle et de Polynice, qui fait rentrer Alastor dans le repos. Le héros principal de la légende est un coupable involontaire, qui subit l'action vengeresse sans la mériter. Il offense sans le vouloir toutes les lois, et se met en dehors de la piété, règle souveraine des actions de l'homme devant la divinité. Il est au milieu de la chaîne fatale qui rattache l'expiation au crime par d'autres crimes encore ; il est l'instrument inconscient des desseins d'Alastor, et s'il en devient la victime, c'est parce que toute souillure, même involontaire, doit être effacée par la purification, que la purification n'est possible que par la souffrance.

Dans l'*Orestie* au contraire, toute la série des actions violentes provoquées par le démon de la race est de la part des auteurs l'objet d'une libre détermination. Pour s'emparer du pouvoir, Pélops a précipité Myrtile dans la mer : l'insolence orgueilleuse et brutale a fait commettre ce premier forfait ; à sa suite marche Até, qui frappe d'aveuglement et le chef de la famille coupable et les fils qu'il engendra. Myrtile immolé demande vengeance, et la justice violée en sa personne déchaîne la colère d'Alastor. Atrée et Thyeste entrent en lutte pour la possession de la toison d'or ; le frère séduit la femme du frère, qui invente les horribles représailles du festin. Ces événements sont antérieurs à la trilogie de l'*Orestie*, mais ils en motivent le point de départ. Il faut remarquer que l'action d'Alastor peut s'étendre dans une même

légende sur plusieurs trilogies qui se suffisent chacune à elles-mêmes, mais qui s'expliquent réciproquement. Ainsi, la trilogie que terminent les *Sept devant Thèbes* était suivie d'une autre, où le poète nous menait jusqu'à la réconciliation définitive d'Œdipe avec l'ordre divin. L'*Orestie* elle-même était précédée d'une série de trois drames où le crime de Pélops était l'objet d'une première vengeance : les deux trilogies sont reliées entre elles par le personnage d'Egisthe, descendant de Thyeste, représentant des inimitiés héréditaires [1].

Agamemnon revient de Troie chargé de la malédiction qui, depuis le forfait de Pélops, pèse sur sa race. Aux crimes des ancêtres il en a ajouté un nouveau qui le rend personnellement justiciable : il a sacrifié sa fille Iphigénie aux intérêts de son ambition. Ajouterai-je qu'il se rend coupable d'une insolence nouvelle en ramenant Cassandre, comme pour braver l'épouse légitime? Il semble que ce motif tienne aussi quelque place dans les préoccupations morales du poète [2]. Quoi qu'il en soit, il meurt de la main de Clytemnestre, qui venge le sacrifice de sa fille; mais il meurt avec l'aide d'Egisthe, qui rappelle la perfidie de Thyeste et la vengeance d'Atrée. Le sang du roi, répandu par l'épouse adultère et par son complice, réclame une expiation à son tour; la nature et la loi en chargent le fils, qui se trouve ainsi placé entre l'obligation de venger les mânes paternels et la nécessité de commettre un meurtre sur sa mère : le père l'emporte, Clytemnestre est frappée de la main de

[1] Sur l'agencement des trilogies perdues d'Eschyle, v. Ahrens, dans l'édition Didot d'Eschyle; Nitzsch, ouv. cit., et en dernier lieu G. Bernhardy, *Grundriss d. gr. Litt.*, II, 2, p. 265 et suiv.

[2] *Agam.*, v. 1035 et suiv. ; 1437 et suiv.

son fils. Alors interviennent les justicières par excellence ; le démon des familles passe tout entier dans la personne auguste et redoutable des Erinnyes. Devant l'Aréopage, grâce à l'intervention de Minerve, le conflit des devoirs qui imposaient à Oreste d'épargner une mère et de ne pas laisser la mort du père impunie se résout en faveur du parricide. Il rentre dans l'ordre par l'absolution divine ; Alastor s'évanouit devant la purification jugée suffisante. De même qu'Oreste devient un héros réservé aux honneurs de l'avenir, ainsi les Erinnyes, abjurant leurs sinistres fonctions, se changent en divinités protectrices d'Athènes.

Ainsi prend fin, absolument de la même manière, dans le domaine de la justice, l'intervention d'Alastor, qu'Eschyle, par la légende de Laïus, nous avait montrée dans celui de la piété. Des deux côtés nous rencontrons au début une action coupable, qualifiée ὕβρις, transgression violente des limites imposées à tous les hommes par l'ordre éternel. Derrière cette faute s'avance Até, qui personnifie à la fois l'aveuglement intérieur de l'esprit, les fautes qui en sont la suite, et les conséquences malheureuses de ces fautes [1]. Une fois qu'Até a frappé l'intelligence et paralysé le libre arbitre, de même que la calamité n'atteint pas seul l'auteur de la faute, mais s'étend à la race entière, ainsi le trouble de l'âme gagne autour de lui les objets de son affection, les héritiers de son nom et de sa puissance. Chargés de la malédiction, ils le sont de l'esprit d'imprudence et d'erreur qui en est la suite ; ils sont δαιμονῶντες ἐν Ἄτᾳ [2], comme dit le

[1] Lehrs. ouv. cit., p. 415-422.

[2] *Sept. ad Theb.*, v. 992. Cf. Wellauer, *Lexic. Æschyl.*, δαιμονᾶν.

poète, c'est-à-dire emportés dans un sinistre vertige, où il leur reste juste assez de liberté pour demeurer responsables, trop peu de force pour remonter la pente des passions violentes ou vaines où Alastor les précipite.

C'est ainsi que le chœur explique, dans la tragédie d'Agamemnon, le crime d'Egisthe et de Clytemnestre; il s'en réfère au démon qui s'est abattu sur la la maison de Tantale et qui, foulant le corps de son descendant immolé, a fait entendre le cri du corbeau funèbre [1]. Le démon lui-même n'est que l'exécuteur des volontés de Zeus, personnifiant l'immuable justice : « Tu rappelles, dit encore le chœur à l'épouse criminelle, le démon puissant acharné sur cette maison. Hélas ! hélas ! fléau terrible ! fatalité insatiable ! aveuglement funeste ! C'est par Zeus, l'auteur de toutes choses, que le crime s'est accompli : qu'arrive-t-il aux mortels sans l'intervention de Zeus [2] ? » Clytemnestre s'empare de ces paroles et tente de s'en faire à elle-même une justification : « Ta bouche a dit vrai, s'écrie-t-elle, quand elle a invoqué le démon triplement funeste de cette race. Car une fois que dans son sein une famille a nourri cette soif du sang, jusqu'au jour où la souillure héréditaire s'efface, elle en verse du nouveau [3]. » ... « Tu dis que c'est là mon œuvre? Non! non ! Prenant la forme de l'épouse du mort, l'antique et cruel vengeur d'Atrée, le sinistre convive, a frappé cet homme, sacrifiant un adulte pour des enfants [4]. » Le chœur se hâte de faire dans le crime à chacun sa part et de préciser les responsabi-

[1] *Agam.*, v. 1472.
[2] *Id.*, v. 1485.
[3] *Id.*, v. 1481.
[4] *Id.*, v. 1497.

lités [1] : « Tu te dis innocente de ce meurtre : qui donc te rendra témoignage? Comment le serais-tu? Le démon vengeur n'y a participé qu'au nom des ancêtres. » Le premier forfait, celui des pères (πατρόθεν), ne peut donc pas excuser le forfait nouveau, car Clytemnestre n'avait pas mission de venger sur Agamemnon le crime d'Atrée. Elle va en invoquer un autre, dont elle est personnellement la victime; et qui motivera à ses yeux son intervention dans la série sanglante à laquelle préside Alastor [2] : « N'a-t-il pas lui-même, dit-elle en parlant d'Agamemnon, introduit dans sa famille une Até funeste? N'a-t-il pas immolé mon enfant, Iphigénie, objet de tant de larmes? Il a reçu le digne prix de son forfait, il a expié par le glaive ce qu'il avait commis lui-même. » Et comme si l'épouse coupable sentait de plus en plus impérieusement le besoin de se rassurer sur les conséquences de son meurtre, une seconde fois le nom d'Iphigénie vient sur ses lèvres. Ce sera son excuse, sinon sa justification. Mais le chœur ne lui en laisse pas l'illusion longtemps [3] : « Il est frappé à son tour, celui qui frappe, et quiconque a tué expie son crime. Aussi longtemps que Zeus reste sur son trône, subsiste la loi : celui qui a péché expie. Tel est l'arrêt de la justice. »

Comme Clytemnestre, Egisthe prétend trouver une excuse à la part qu'il a prise au meurtre et se mettre à l'abri des représailles célestes. Il remonte, faute de mieux, au crime d'Atrée et rappelle les malédictions de Thyeste [4] : « C'est à cause de cela, dit-il, que nous

[1] *Agam.*, v. 1505.
[2] *Id.*, v. 1523.
[3] *Id.*, v. 1562.
[4] *Id.*, v. 1603.

pouvons le voir tombé, et que moi aussi j'ai pris au meurtre une juste part. » Mais si Clytemnestre, blessée dans ses affections de mère, outragée dans sa dignité d'épouse, a pu avec quelque apparence de raison invoquer le sacrifice d'Iphigénie et s'en faire un bouclier contre les atteintes d'Alastor, Egisthe, en remontant au repas de Thyeste, couvre d'un sophisme sa passion adultère. Le poète observe à l'égard des deux personnages des nuances qu'il importe de préciser [1]. Ainsi, le chœur n'a pas reproché à Clytemnestre son infidélité conjugale, sans doute parce que le ressentiment de la mère, frappée dans l'enfant, en pouvait paraître une explication plausible. Mais il jette sans ménagement à la face d'Egisthe l'accusation d'adultère ; il le montre lâche et corrompu à la fois, n'osant pas, après avoir souillé le lit d'Agamemnon, assister sa complice dans le meurtre du roi, profitant du crime sans avoir eu l'énergie de le commettre [2]. Entre la vengeance sauvage de Clytemnestre et la honteuse lâcheté d'Egisthe, le poète a établi des distinctions de responsabilité morale qui témoignent d'un sens profond et d'une philosophie supérieure. Il y a, dans les légendes héroïques, des actions violentes qui ne sont que de justes représailles et qui ne motiveront jamais l'intervention d'Alastor. Telle sera par exemple le meurtre d'Egisthe, frappé dans les *Choéphores* par l'héritier des vengeances d'Agamemnon. Tous les criminels cherchent à placer leur forfait sous la garantie de ces justifications exceptionnelles, à détourner d'eux les conséquences de leur responsabilité. Clytemnestre prétend venger Iphigénie, Egisthe se

[1] Cf. Patin, *Trag. grecs*, t. I, p. 329.
[2] V. 1633.

présente comme chargé d'exécuter sur la maison d'Atrée les malédictions de Thyeste. Mais, dès le début, si tous deux sont condamnés par la loi même qu'ils ont invoquée, nous sentons que l'influence d'Alastor ne s'exercera plus au profit de l'adultère châtié, que les malédictions, pour parler avec le poète, en ce qui concerne Egisthe, sont accomplies [1].

Quel est donc le terme, en tout état de cause, où s'arrête enfin le démon du meurtre et de l'expiation sanglante? Quelle est, au point de vue moral, la satisfaction qu'il exige pour rentrer dans le repos; au point de vue esthétique, le dénouement qui soulage l'âme et apaise la conscience? « Qui donc, dirons-nous avec le chœur [2], expulsera de la maison la malédiction de la race? » Ce cri d'angoisse, Clytemnestre l'a entendu et cherche à y répondre [3] : « Je veux, prêtant serment au démon des Plisthénides, me résigner à sa puissance, quelque terrible qu'elle soit. Que désormais il sorte de cette demeure et aille épuiser une autre race par des meurtres mutuels! » Serments inutiles, vaines prières! En frappant son époux, Clytemnestre n'avait pas pour excuse un mobile supérieur; elle n'était pas dans une de ces redoutables alternatives où la morale primitive aime parfois à placer ses héros et où nous trouverons Oreste dans les *Choéphores*. Elle a obéi à la perversion de son cœur, à l'Até funeste qui, l'entraînant vers l'adultère, l'a précipitée dans le meurtre. Alastor ne peut pardonner la vengeance qu'il a provoquée lui-même, si elle part d'un motif criminel. Il se sert des passions de tous

[1] Τελοῦσ' ἄρατ... Soph., *Elect.*, 1397.
[2] *Agam.*, v. 1565.
[3] *Id.*, v. 1568.

les hommes pour s'en faire des instruments, pour hâter la réalisation des arrêts de la justice souveraine. Mais ses intermédiaires ont gardé toute leur responsabilité devant cette même justice ; ils ne peuvent se référer à l'influence du démon pour excuser leurs actes. Ceux-ci sont appréciés en eux-mêmes et, suivant leur qualité morale, arrêtent la série des vengeances ou en provoquent la continuation. Quand un dernier meurtre s'inspire d'un motif désintéressé, s'appuie sur une raison supérieure, alors la purification devient possible et par elle se termine l'exercice sanglant du pouvoir d'Alastor. C'est le cas de l'*Orestie*. Le début des *Choéphores* pose un problème nouveau, qui ne ressemble en rien à celui de la tragédie précédente. L'art admirable du poète s'attache tout d'abord à marquer les différences. Sans aller bien avant dans les péripéties du drame, le spectateur s'aperçoit que l'atmosphère morale où se meuvent les personnages a changé. Dans l'*Agamemnon* se déchaînaient toutes les passions purement humaines : l'ambition, l'amour coupable, la jalousie, la haine. L'apparition d'Egisthe qui, resté dans l'ombre, s'affirme au dénouement, en insultant lâchement au corps de son roi, donne à la tragédie entière sa vraie signification : les pires convoitises du cœur humain armant une femme contre son mari, un sujet contre son roi. Nous sommes en face de criminels vulgaires qui, en dépit des sophismes, tombent sous l'action d'Alastor. Le châtiment est inévitable ; comment et par qui atteindra-t-il les coupables ? La justice éternelle revendique ses droits : comment, dans les *Choéphores*, Eschyle s'en est-il fait l'interprète ?

Dès l'abord tout y est grave, solennel, religieux, le lieu de la scène, les personnages principaux du

drame, les sentiments qui les inspirent. Ce n'est plus un assassinat que trament dans l'ombre la débauche et la haine, c'est l'expiation suprême à laquelle préside la justice souveraine, la loi des dieux et des hommes. Ce qui fait le drame dans les *Choéphores* et ce qui le soutient jusqu'au bout de la trilogie, ce n'est plus la mort des victimes, c'est la qualité des exécuteurs. Qu'Egisthe tombe de la main d'Oreste, c'est le châtiment mérité ; ni la piété ni la justice n'élèveront la voix pour protester. Mais le fils va frapper la mère. Voilà la péripétie qui tient dans l'attente l'âme du spectateur et qui, délibérée, soulève devant la conscience une question d'un nouveau genre : le fils a-t-il le droit de venger le père sur la mère ? Quelle alternative et quelle situation dramatique ! Supposons un instant que Clytemnestre, comme Egisthe, succombe sous une main étrangère. L'expiation sera complète et le drame dénoué pour la conscience du spectateur. L'action se renouvelle parce que la situation change : il ne s'agit plus de savoir, comme dans l'*Agamemnon*, si la vengeance est juste, mais si Oreste en peut être l'agent. Par là, le drame de l'*Orestie* confine aux *Sept devant Thèbes*. Etéocle et Polynice, en s'immolant dans un dernier combat, apaisent le démon des Labdacides. Mais leur père reste en dehors du dénouement, parce qu'aux mains de la justice divine il n'a été qu'un instrument passif et irresponsable. Oreste va remplir à l'égard de sa mère un rôle semblable : se peut-il qu'il encoure, lui aussi, la colère d'Alastor ?

Les critiques fort nombreux [1] qui ont fait le procès

[1] Surtout en France. V. chez Patin la note p. 336, t. I, relative aux discussions que les *Etudes sur les tragiques grecs* ont soulevées en Allemagne, et l'exposé complet de la question chez Bernhardy, ouv. cit., p. 199.

à la morale d'Eschyle et de la tragédie grecque au nom de la liberté, et remplacé l'intervention d'Alastor par le pouvoir indéterminé du Destin, ont méconnu le véritable caractère du promoteur divin des crimes qui sont le fond et l'aliment du drame [1]. Ils y ont vu je ne sais quelle puissance aveugle, mêlant aux résolutions des hommes son inévitable influence, enchaînant leur liberté et enfantant des crimes là où elle avait préalablement supprimé toute responsabilité. Ainsi jugée, la fable d'Œdipe est un monstre moral. Mais que l'on compare ce héros à Clytemnestre. Quelle distance l'en sépare et comme le poète a marqué les différences ! Clytemnestre, moins souillée peut-être si on considère les actes indépendamment des mobiles qui les font commettre, est absolument coupable et indigne de pardon si l'on remonte aux motifs de ses fautes et aux circonstances qui les accompagnent. Œdipe, auteur involontaire d'actions exécrables en soi, victime d'une situation dont il n'est ni conscient ni responsable, voit se concentrer sur lui toutes les fureurs d'Alastor. Et néanmoins la raison l'absout, le cœur du spectateur ne ressent pour lui que la pitié et garde la haine ou pour ses indignes fils ou pour ses persécuteurs. Veut-on cependant que, couvert de souillures, il sorte soudain de l'abîme, heureux, pur et glorifié ? Quel tourment pour la conscience et quelle atteinte au respect des dieux ! Le poète le frappe, d'accord avec la fable ; mais il lui réserve le plus magnifique dédommagement qu'un homme puisse recevoir. Quand la souffrance l'aura

[1] Les traducteurs sont, pour la plupart, complices de cette erreur, en cherchant au mot δαίμων des équivalents qui faussent le sens ; le plus souvent ils le traduisent par *destin*, qui dit trop ou trop peu. (V. même l'*Eschyle* de Pierron.)

délivré des marques de la souillure fatale, pour avoir servi, l'âme haute et la vertu intacte, aux desseins des dieux, il méritera d'être associé aux honneurs divins. Il s'élèvera au plus haut rang entre les hommes, auxquels il a servi d'exemple, et près des divinités saintes, qui par lui ont fait triompher la justice et la piété. Devenu le génie protecteur du premier peuple de la Grèce, il satisfait aux exigences du sentiment moral, et par ses souffrances et par son apothéose [1].

Qu'importe qu'il ait passé dans la vie enchaîné à des événements dont il a été la victime? Quel est l'homme ici-bas qui puisse se vanter d'être toujours ce qu'il veut, de soustraire ses actes à la contrainte des circonstances, de se forger par son libre arbitre l'inaltérable bonheur au sein de la vertu? Il n'y a point de système religieux, point de doctrine philosophique qui puissent assurer à la pratique du bien tous ses bénéfices ici-bas. A un tel système, s'il en était, l'histoire, l'expérience de chaque jour, opposeraient d'innombrables démentis. C'est qu'une morale n'est pas fataliste parce qu'elle admet momentanément pour la vertu les apparences et les conséquences du vice. Elle le serait si elle décrétait pour l'humanité l'obligation raisonnée et consciente du mal, qui dès lors ne serait plus le mal; si, au terme des épreuves comme à celui des forfaits, elle plaçait la même réprobation et le même châtiment. Elle le serait si, dans la rétribution définitive, Œdipe était associé à Clytemnestre, si Oreste avait le même sort qu'Egisthe. Il suffit de voir comment Eschyle a mo-

[1] V. l'*Œdipe à Colone*, de Sophocle. Eschyle avait traité ce sujet dans une tragédie perdue (v. Ahrens, dans l'*Eschyle* de Didot, p. 224), en y faisant éclater le pouvoir du démon des familles, comme nous pouvons le conjecturer par les *Sept devant Thèbes*.

tivé ses divers dénouements et traité ses héros suivant leurs œuvres, pour que le reproche de fatalisme dont on a voulu frapper sa conception d'Alastor s'évanouisse.

Ce n'est pas seulement en dénouant la série des crimes que le poète sait maintenir les droits de la morale et ceux de la liberté humaine, il leur rend hommage encore par la manière dont il engage l'action et dont il motive le premier forfait. La πρωταρχὸς ἄτη qui, suscitant le démon vengeur, l'attache à un homme et à sa descendance, n'est pas le résultat d'une contrainte inévitable, mais de l'insolence et de l'orgueil librement délibérés. C'est bien librement que Laïus a ravi le fils de Pélops, et parce que le châtiment ne succède pas immédiatement à la faute, nous serions mal venus d'accuser le fatalisme de la légende ou du drame. L'oracle avertit le coupable et le prévient du danger qu'il court; il n'y peut échapper dans l'ordre des événements, parce qu'il doit le subir dans celui de la justice éternelle. Les faits sont au service de la Providence morale qui châtie les fautes, comme chez Bossuet ils plient au gré de la Providence historique, qui mène le monde vers la réalisation de ses desseins, sans porter atteinte à la liberté des hommes. C'est ce que signifient ces vers d'Eschyle, d'une tragédie perdue pour nous : « Quand un dieu veut détruire une race, il prépare les occasions du crime [1]; » et cette sentence de Théognis : « O Cyrnos, Dieu donne l'orgueil à l'homme coupable quand il lui refuse tout droit à sa protection [2]. »

[1] Esch., *Frag. Niobé*, 151. V. Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, VI, 7 et suiv.

[2] Théog., *Sent.*, v. 151, édit. Boissonade.

Le poète, interprète de l'opinion, constate la conséquence dernière du crime, qui est l'anéantissement d'une famille; il prête naïvement aux dieux un dessein que nul ne peut leur attribuer *à priori*. Mais il sauve les droits de la morale en mettant au début l'insolence qui pousse à la faute et appelle le châtiment.

Quand Xerxès, emporté par un fol orgueil, songe à réunir sous un même sceptre l'Europe et l'Asie, les avertissements ne lui font pas défaut. Le peu que nous savons de la tragédie de *Phinée*, qui ouvrait la trilogie des *Perses* [1], nous apprend précisément qu'il y était question d'oracles, cités d'ailleurs par Hérodote [2], où les dieux prédisaient à l'ambitieux sa perte. Cette même préoccupation morale, puisée sans doute aux mêmes sources religieuses, préside à la composition historique d'Hérodote. Les larmes que le grand roi verse sur les hauteurs d'Abydos [3] en contemplant sa flotte et son armée, les discours du sage Démarate et d'Artabane, semblent imaginés par le narrateur pour écarter des événements tout soupçon de fatalité inévitable, pour nous faire considérer la défaite comme la suite méritée d'une œuvre insensée. Xerxès a conçu de lui-même des projets ambitieux que la condition mortelle devait lui interdire. Il est responsable des suites et n'a pas le droit de s'en décharger sur les dieux.

« Mais lorsque l'homme se hâte lui-même, un dieu le pousse dans son entreprise... Mon fils, qui ne l'a pas compris, s'abandonne à son ardeur inconsidé-

[1] V. Ahrens, ouv. cit., p. 192 et suiv.; et Nitzsch, *Sagenpoesie, passim.*

[2] Hérod., IX, 41-43.

[3] Hérod., VII, 10 et suiv. Cf. Lud. Schiller, *Æsch. Perser*, p. 18 et suiv.

rée [1]. » Ainsi parle Darius dans la tragédie des *Perses*. C'est la seconde phase de l'action d'Alastor, celle de l'aveuglement après la faute, du vertige après l'ascension dans les sentiers du crime. Elle correspond à cet état de l'âme où le mal change d'aspect pour l'intelligence et lui apparaît comme le bien [2], où le sens de la vertu s'émousse et disparaît, où la perversion de l'esprit amène fatalement celle du cœur. Até agit ainsi chez Homère sur l'âme des héros qu'elle pousse à leur perte ; mais elle y agit au hasard et son influence est fatale. Chez Eschyle la contrainte morale s'est substituée à l'aveugle volonté d'un destin indifférent. Até ne frappe que quand elle est provoquée par une première faute. L'aveuglement qui succède n'est que l'état normal de l'homme qui s'abandonne à la passion, quelle qu'elle soit. La morale la plus pure, par la bouche de ses plus éloquents interprètes, n'a jamais enseigné autre chose.

Quand Racine nous montre Athalie en proie à l'esprit

> d'imprudence et d'erreur,
> De la chute des rois funeste avant-coureur,

nous ne jurerions pas qu'il n'y ait pas là quelque souvenir lointain de la tragédie grecque. Mais cette inspiration est-elle déplacée dans une tragédie que nous pouvons appeler chrétienne par les sentiments et les caractères ? A vrai dire, elle n'est déplacée dans aucune œuvre humaine, parce qu'elle repose sur un fait d'expérience, que confirme l'histoire des passions et des crimes, auquel la vie journalière rend triste-

[1] *Pers.*, 743 et 782.

[2] Sophocle, *Antig.*, 622. Cf. Eschyle, *Choéph.*, 1055, et Euripide, *Oreste*, 330 ; *Herc. fur.*, 956.

ment témoignage. Le premier châtiment de l'orgueil, c'est que nous perdons une partie de notre libre arbitre, sans cesser d'être responsables. Une fois la fureur du crime déchaînée, elle s'étend, et par une sorte de transmission matérielle et par une mystérieuse hérédité morale, de génération en génération, pour amener la réparation définitive [1].

Cette hérédité même, dont le poète s'empare comme d'un fait, n'envahit pas tellement la légende qu'elle ne laisse une place assez grande à la responsabilité des agents d'Alastor. Nous la pouvons mesurer par les différentes manières dont le crime est puni dans la tragédie. Ou l'agent qu'Alastor a chargé de ce soin se rend coupable à son tour comme l'auteur de la première faute, il punit un crime par un autre ; dans ce cas la série continue et un vengeur nouveau est nécessaire. Ou il est l'instrument inconscient mais nécessaire du châtiment ; alors, par la souffrance même qu'il endure, mêlé qu'il est à des péripéties sanglantes, il se purifie de ses souillures, qui, pour être involontaires, n'en sont pas moins réelles. Ou enfin il est l'exécuteur commandé, prédestiné, de la juste vengeance; dans ce cas, il clôt la série des forfaits comme celle des représailles. Clytemnestre, Œdipe, Oreste, représentent ces trois types différents. Clytemnestre, vraiment coupable, tombe et n'est point vengée; Œdipe, couvert de souillures fatales, mais purifié par la souffrance, rentre dans la piété d'où il est sorti malgré lui; Oreste frappe sur l'ordre des dieux et triomphe devant la justice souveraine de Zeus. Tous deux, pour avoir prêté leur bras à l'ac-

[1] V. chez V. Hugo, *Lucrèce Borgia*, acte III, sc. III, une définition curieuse de l'influence qu'Eschyle a appelée le *démon de famille*.

tion divine, méritent d'être glorifiés et deviennent des héros vénérables.

Respect de la liberté, proportionnalité de la peine à la faute, excuse admise pour les actions involontaires, dédommagement moral des souffrances qu'elles ont causées, en d'autres termes, sanction définitive fondée sur la justice et nécessité de la purification fondée sur la piété, tels sont les éléments moraux de la conception d'Alastor dans la tragédie d'Eschyle. Hérédité de la faute et des penchants criminels, en voilà les éléments physiologiques. Pouvait-elle mieux répondre aux exigences de la conscience humaine, aux principes du droit éternel, aux leçons de l'histoire ?

Il nous reste cependant à l'envisager sous l'aspect qui déroute le plus le lecteur moderne, et qui n'échappe pas entièrement à l'accusation de fatalisme. C'est qu'elle confond dans le même principe l'instigateur du crime et son vengeur [1]. En d'autres termes, Alastor pousse à la faute par les séductions de la passion, quand il veut châtier une faute antérieure. C'est un être double, expression du bien par l'ardeur qu'il met à en poursuivre la violation, personnification du mal, comme le démon de la théologie chrétienne, par les inspirations funestes qu'il suscite dans les âmes. Cette dualité est remarquable surtout chez les Erinnyes, dont la conception se confond avec celle plus générale d'Alastor, en lui donnant une figure plus nette et une personnalité déterminée. Le poète les nomme d'ailleurs ἀλάστορες. Si une distinction était absolument nécessaire, nous dirions avec Nitzsch que l'Erinnys, dans la langue du cinquième siècle, désigne d'ordinaire le ressentiment de la faute chez

[1] V. Nitzsch, ouv. cit.

celui qui en est victime, tandis qu'Alastor est à proprement parler le démon de la vengeance. Mais l'Erinnys remplit l'un et l'autre office dans le drame comme dans légende héroïque. Elle est la personnification du remords sous toutes ses faces et avec toutes ses conséquences, relativement à l'auteur du forfait et à sa victime. On y trouve et le προστρόπαιος ou vengeur, auquel l'homme lésé recourt ; le μιάστωρ, qui s'attache comme une souillure à la personne du criminel ; l'Alastor, qui n'oublie jamais ; le ἀλιτήριος, qui hante l'esprit du meurtrier, et le παλαμναῖος, qui entretient la soif du sang ; toutes ces expressions ayant du reste un sens double, suivant qu'on les entend du criminel qui attire la vengeance ou de la victime qui la réclame ; il en est de même des Erinnyes [1].

Si l'on veut pénétrer au fond du mythe et remonter à son origine, on y retrouve des traces du naturalisme primitif qui divisait toutes les forces agissant sur l'humanité et dans la nature en deux classes : les divinités de la lumière, bienfaisantes et secourables, et les génies de la nuit, terribles et funestes [2]. On a reconnu la personnalité des Erinnyes dans la Saranyù aryenne, personnification du nuage sombre qui amène la tempête. Homère les connaissait et les appelait ἠεροφοίτεις, enveloppées d'un nuage. Ailleurs, il leur donne le qualificatif de στυγεραί, κρατεραί, δασπλήτεις, c'est-à-dire de funestes, de pernicieuses. Elles sont les plus connus d'entre les démons invisibles qui s'attachent aux pas de l'homme coupable ou maudit [3]. Hésiode en fait des filles de la Nuit, et avec les géants, les nymphes

[1] Cf. Nægelsb., ouv. cit., VI, 11.

[2] Preller, *Myth. gr.*, t. 1, 435, 677, 684 et suiv.

[3] Hom., *Il.*, IX, 571, avec la note de Pierron.

méliennes, tous les génies du châtiment, de la force brutale, de la vengeance sanglante, les fait naître du sang de Cronos mutilé [1]. Dans la poésie philosophique, les expressions de prairie d'Até (Ἄτης λείμων) et de bois des Erinnyes (Ἐρινύων ἄλσος) sont proverbiales pour désigner le comble de la terreur et de l'épouvante [2].

A mesure que nous nous éloignons des sources de la religion grecque, les traces du dualisme s'effacent, même de la conception de ces divinités redoutables. L'âge d'Eschyle reçoit transformées ces personnifications sombres, et les fait entrer dans l'harmonieuse unité de l'Olympe poétique. Par certains côtés, elles représentent bien encore les forces déchues d'une religion antérieure; mais, en somme, elles ne sont entrées dans le système nouveau qu'en renonçant à leur nature mauvaise, à l'élément antidivin. Elles sont les gardiennes de la justice olympique ; elles n'en sont pas les adversaires.

La conception dualiste qui les a engendrées apparaît dans la façon dont le poète les désigne et les emploie dans son drame. Quand elles châtient, quand elles réclament du sang et font sortir du crime le crime, il les appelle les vieilles déesses [3]. C'est le titre qu'elles-mêmes prennent avec orgueil vis-à-vis d'Athéné, d'Apollon, ces dieux nouveaux de la radieuse et exorable dynastie des Olympiens. Mais le dénouement de l'*Orestie* nous fait assister à leur transformation, qui, dans l'ordre moral et religieux, marque une époque nouvelle.

Tout d'abord elles apparaissent sous les traits ter-

[1] Hésiode, *Théog.*, 217.

[2] Empéd., *Carm.*, chez Mullach, *Frag. phil. græc.*, t. 1, v. 21, avec le commentaire, p. 19 et suiv.

[3] *Eum.*, v. 728 et ailleurs.

ribles que leur a prêtés l'antique légende. L'histoire a consacré l'effet d'épouvante qu'elles produisirent sur les spectateurs par le costume et par le langage [1]. Entrevues ainsi, rien ne les distingue au premier abord des personnages démoniaques que les poètes modernes ont introduits dans l'épopée ou dans le drame. Spectres, larves ou vampires, puissances des ténèbres, aveuglant les âmes pour les engager dans la voie du crime et les pousser au précipice, châtiant les consciences par les tourments du remords et les corps par les souffrances physiques, tous ces fantômes de la poétique chrétienne, nous les trouvons un instant dans les Erinnyes d'Eschyle. Elles peuvent, sans le déparer, apparaître dans l'enfer de Milton; elles sont dignes surtout de celui du Dante. Quand Oreste, au début des *Choéphores*, les entrevoit de loin [2], il parle de ces morsures sauvages qui déchirent les chairs et rongent les fibres les plus intimes du corps; de la rage furieuse et des sombres terreurs qui troublent le repos des nuits, s'acharnent sur le coupable et le marquent d'un fouet d'airain. Elles sont « les chiennes enragées des enfers, aux yeux distillant le sang, pareilles aux harpies noires et hideuses, détestées des dieux et des hommes, horribles même pour les bêtes sauvages. Le sang humain leur sourit : comme le limier suit à la trace un faon blessé, ainsi elles poursuivent le meurtrier avant de dévorer son corps, d'en épuiser la sève, d'en faire moins qu'une ombre, et, le poussant aux enfers, d'y continuer encore par les tortures le châtiment du parricide. » Le Dante n'a rien trouvé de plus expressif dans l'horrible,

[1] V. Patin, *Trag. grecs*, I, p. 368.
[2] *Choéph.*, v. 276 et suiv.

quand il a dépeint les cercles des châtiments éternels.

Mais si, envisagées au point de vue du coupable, les Erinnyes sont comparables à tout ce que l'imagination des modernes a enfanté de plus sinistre pour dépeindre les personnifications infernales, elles s'en distinguent absolument par leur caractère moral et leur mission réparatrice.

Dans la poétique chrétienne, le démon châtie le mal comme il le provoque, par amour du mal et surtout par haine de l'humanité. Les Erinnyes, au contraire, vengent la faute par amour du bien. Elles sont les ministres de la justice souveraine et ne participent au crime que pour en amener la réparation. Elles font contraste, il est vrai, avec Athéné et Apollon, ces lumineuses divinités de la miséricorde et de la purification. Mais elles en diffèrent, non comme Satan de Dieu, par l'essence, pour emprunter à la philosophie son vocabulaire, mais par les attributs. C'est par là que le poète a pu leur prêter le langage le plus pur et le plus élevé [1] : « Nous nous glorifions d'être les justes dispensatrices. Celui qui lève des mains pures n'a pas à redouter notre colère et sa vie s'écoule sans dommage. Mais quand un homme comme celui-ci dérobe aux yeux des mains ensanglantées, alors, témoins incorruptibles, justes vengeresses des morts, prêtant notre aide aux victimes, nous paraissons à ses regards. O nuit, qui m'as enfantée pour le châtiment des vivants et des morts, écoute-moi !... La Parque inflexible m'a attribué une mission à laquelle je ne dois pas faillir. Lorsque la pensée funeste du meurtre s'est emparée d'un homme, il nous faut le poursuivre

[1] *Eum.*, v. 313.

jusqu'à ce qu'il descende aux enfers, car dans la mort même il n'est pas libre..... Oui, telle est notre loi : nous sommes les déesses inévitables et puissantes, gardant le souvenir du mal, vénérables, difficiles à fléchir pour les humains. Nous habitons une demeure sans éclat et sans rayons, loin des autres dieux, sombre et inextricable pour les vivants comme pour les morts. Qui donc parmi les hommes ne sera pas frappé de respect et de terreur, quand il saura que par les dieux m'a été confiée cette charge, suivant l'irrévocable arrêt du destin? » Ailleurs, les plus hautes leçons de moralité sortent de leur bouche [1] : « L'insolence est vraiment le fruit de l'impiété. Mais la modération de l'âme donne le bonheur, cher à tous, objet ardent de tous les vœux. Avant tout, je le déclare, respecte l'autel de la justice ; ne va jamais, séduit par le gain, le renverser d'un pied impie. Car le châtiment suivrait et le forfait trouve sûrement sa rétribution. Ainsi, conserve la piété à l'égard de tes parents, réserve à l'hôte qui vient sous ton toit un accueil bienveillant. Celui qui, volontairement, pratique la justice ne sera point malheureux. »

Ce n'est donc pas avec la féroce satisfaction d'un être qui se complaît au mal qu'elles poursuivent le parricide Oreste; c'est afin d'empêcher, par un salutaire exemple, que la rage du crime ne se répande chez les mortels ; c'est afin de consacrer par le châtiment le triomphe de la justice. Elles remplissent leur mission de βροτόσκοποι [2] et punissent à la fois pour payer le mal commis et empêcher le mal possible. C'est en peignant les Erinnyes sous ces traits, qui comman-

[1] *Eum.*, v. 532.
[2] *Id.*, 499.

dent la vénération en même temps que la terreur, que le poète prépare le dénouement de l'*Orestie* et leur transformation en Euménides.

Pour nous, qui avons été nourris de poésie chrétienne et habitués à des conceptions démoniaques taillées tout d'une pièce dans le vice sous ses diverses formes, nous éprouvons quelque embarras en face de ces singulières figures, qui présentent au coupable une face sinistre et tournent vers la justice éternelle le visage austère et serein de la divinité morale. Nous nous imaginons aisément que nous entendons mieux que les Grecs l'unité d'art et la logique religieuse, parce que, au lieu de concilier les contraires, nous les opposons. Combien, avec ces dispositions, n'a-t-on pas divagué, à propos du *Prométhée*, sur la lutte du Titan contre l'ordre établi par Zeus, les uns le transformant en héros de l'impiété, en précurseur des encyclopédistes et des esprits forts, qui défie les vieilles croyances au nom du progrès [1] ; les autres le considérant comme le génie industrieux du mal, l'Ahriman des Perses, le Satan des Hébreux, livré à d'éternels tourments pour avoir enseigné aux hommes la science défendue ; d'autres enfin le vénérant comme l'apôtre d'une religion nouvelle, le divin intermédiaire qui doit procurer à l'humanité le bonheur idéal, la science infinie [2]. Rien de tout cela n'entrait ni ne pouvait entrer dans l'esprit d'Eschyle. S'il y a des luttes dans l'univers, elles sont entre les passions humaines et l'ordre divin. C'est le conflit sou-

[1] V. un drame récent, *Prométhée*, par Ch. Grandmougin, jeune poète que nous nous honorons de compter parmi nos amis. Rien n'est moins eschyléen que son *Prométhée* libre penseur.

[2] V. chez Patin, *Trag. grecs*, 254, note, et 300, les diverses imitations du *Prométhée* d'Eschyle, et surtout celle de E. Quinet.

levé par les tragédies d'Eschyle et qui, dans le *Prométhée* comme dans l'*Orestie*, se résout toujours en faveur de Zeus, qui personnifie le bien. Il n'y a point d'antagonisme de principe, ni au fond des événements ni dans les personnages. La tempête est dans la nature de la mer ; elle en peut troubler la surface et en remuer les profondeurs. Le calme renaît au gré des dieux et le soleil radieux remplit l'immensité. Si nous comparons cette unité d'art à celle de l'épopée chrétienne, pouvons-nous ne pas remarquer que les théologiens, qui ont banni le manichéisme du dogme à force de raisonnement, l'ont laissé subsister dans la poésie et dans les arts en général, et que par eux il subsiste dans la religion populaire? Lorsque Dieu rejette au fond des enfers l'éternel révolté, lorsque les anges ravissent aux démons l'âme de Faust purifiée par l'amour, les poètes, d'accord avec la foule des croyants, sont franchement dualistes, la lutte est en permanence et la réconciliation impossible. Mais si la froide logique s'accommode mieux des coups de force qui tranchent, le sentiment artistique n'est pleinement satisfait que des solutions qui dénouent.

Or, tel est le caractère de la trilogie de l'*Orestie* et, autant que nous pouvons le conjecturer, de celle de *Prométhée* [1]. Athéné ne réduit pas par la force les Erinnyes à subir malgré elles le pouvoir de Zeus et de sa sagesse qu'elle personnifie. Elle se plaît à reconnaître leurs droits, à implorer leur bon vouloir et leurs faveurs pour Athènes et pour ses habitants. En échange du rôle sanglant qu'elles ont rempli jusqu'à ce jour, elle leur parle d'une mission plus noble, que le spectateur, préparé par le poète, ne s'étonne pas de

[1] V. Ahrens (dans l'*Eschyle* de Didot), 188 et suiv.

leur voir offrir [1]. « Sans toi, dit Athéné, aucune maison ne sera heureuse... Nous donnerons la prospérité à l'homme pieux. » Et quand les Euménides ont cédé à la persuasion, la déesse, s'adressant à l'Aréopage, peut s'écrier : « Vous l'entendez, ô gardiens de la cité, voilà ce qu'elles promettent ! Ah ! elle est grande la puissance de la vénérable Erinnys parmi les immortels, dans les enfers et chez les humains. Son influence souveraine procure aux uns les chants d'allégresse, aux autres une existence attristée de larmes. » Terribles et sans pitié pour le criminel, les Erinnyes sont secourables et propices à l'homme de bien, au coupable repenti. A ces attributions morales elles joignent des prérogatives physiques qui y correspondent. Quittant les sombres profondeurs où l'antique religion avait fixé leur séjour, elles vont habiter dans le voisinage d'Athènes et répandre leurs bienfaits sur le sol de l'Attique : « Salut, ô salut ! je le dis une seconde fois, vous tous qui habitez la cité de Pallas, divinités et mortels ! Si vous vénérez ma présence, jamais vous n'aurez à gémir des malheurs de la vie. »

Ainsi se termine, au milieu des chants de fête, des prières et des bénédictions, la tragédie commencée par des cris de vengeance et des imprécations sanguinaires. La loi nouvelle que représente Zeus se réconcilie avec les antiques puissances de la terre, et dans l'harmonieuse ordonnance du monde, confondues par le génie du poète, les forces contraires de la nature et du cœur humain sont ramenées à l'unité.

Ne marchandons pas notre admiration à cette conception, une des plus hardies et des plus sublimes qui soient sorties du cerveau humain. Quoique nous

[1] *Eum.*, v. toute la dernière scène.

n'en puissions constater les traces littéraires antérieurement à Eschyle, il est certain qu'elle lui a été fournie par Stésichore, qui dans la fable des Pélopides avait transporté les idées morales de l'orphisme [1]. Du moins, la poésie lyrique avait-elle soulevé le conflit des devoirs qui amène l'intervention des Erinnyes et dénoue le drame par leur transformation en Euménides. Il n'y a pas là seulement un motif tragique isolé ; on peut dire que, réduit à une formule abstraite, il exprime l'essence même de la tragédie eschyléenne tout entière. La foi populaire fournissait au poète la conception des Erinnyes, en tant que divinités chthoniennes, gardiennes de l'Attique, de sa fertilité et de sa gloire. Les honneurs qu'on leur rendait se liaient à l'institution de l'Aréopage, tribunal de la loi impartiale et de la réparation fondée sur le droit, qui, dans l'histoire de l'humanité, marque la fin des représailles barbares, des vengeances arbitraires, le règne de la justice sereine, rendue au nom des principes éternels et tempérée par la clémence. De tous ces éléments Eschyle a su tirer une action dramatique qui fait époque dans le développement de l'intelligence humaine. La tragédie des *Euménides* est au point précis du temps où tombe l'antique loi du talion, où se lève sur l'Occident, du sein d'Athènes, foyer de lumière et de civilisation, la plus pure morale qu'ait connue l'antiquité.

On peut se demander si la doctrine d'Alastor et des Erinnyes, personnifiant les châtiments divins ici-bas, est une conception idéale du poète ou un dogme de la religion orphique telle que l'avait constituée l'intervention de la philosophie. Toute œuvre d'art est en

[1] V. Nitzsch, *Sagenpoesie.*

effet composée de deux éléments : l'un réel, emprunté à la fable, à l'histoire, aux croyances nationales, au spectacle de la nature ; l'autre idéal, qui est l'ouvrage propre du poète et de l'artiste, une création de leur raison ou de leur fantaisie. En thèse générale, l'épopée et le drame, comme la statue ou le tableau, sont d'autant plus parfaits que la réalité la plus vraie ou la plus vraisemblable se confond mieux avec la conception idéale. Lorsqu'il s'agit de l'antiquité, il peut se faire, par la pénurie des monuments et l'effacement des vestiges matériels, que la critique soit impuissante à délimiter ces deux éléments ; qu'elle attribue, par exemple, au seul génie du poète une idée où la réalité historique et religieuse a eu sa part. C'est le cas des productions du génie que leur haute antiquité soustrait à la dissection matérielle. Pour les œuvres médiocres, l'embarras du poète à fondre les données réelles dans le type rêvé par sa fantaisie livre aisément le secret de la composition, en nous en montrant les défauts. La tragédie d'Eschyle est le produit d'une époque mêlée d'ombre et de lumière ; nous sentons bien qu'un grand progrès s'est accompli dans les idées helléniques depuis Homère, mais nous ne distinguons avec certitude que les emprunts faits à l'épopée. Le reste vient du génie de l'artiste, de la nécessité poétique que fait subir aux croyances un genre nouveau, ou enfin de ces croyances mêmes : « Les idées du poète doivent être et sont en effet d'accord avec les idées de son temps, mais la conception individuelle de l'œuvre en peut exclure certains éléments ; c'est le droit du poète et il en use [1]. » Nous avons cherché, dans les chapitres

[1] Nitzsch, ouv. cit., p. 510.

précédents, à montrer, au point de vue spécial de ce livre, comment la religion des mystères avait élaboré les éléments moraux essentiels à la tragédie. Nous aurons suffisamment indiqué cette question en ajoutant que, chez Eschyle, l'art qui détourne pour la structure du drame les croyances populaires, en augmentant l'embarras de la critique à marquer sa part personnelle, doit nous paraître d'autant plus admirable.

Alastor, le démon héréditaire des châtiments célestes, qu'il soit une création du poète ou une idée religieuse qu'il emprunte aux mystères, est devenu la raison d'être de la trilogie. Par elle les trois drames sont liés entre eux ; Alastor est l'acteur invisible, toujours présent, qui motive l'action, la développe et amène le dénouement. Il n'a rien du *deus ex machinâ* qui, au terme d'une œuvre mal conçue, tire le poète d'embarras ; il n'est pas extérieur au drame, mais il en pénètre toutes les parties, lui donne le mouvement, la vie et l'unité, le maintient, en dépit des sanglantes horreurs, dans les sphères de l'idéal religieux. Crime, vengeance et apaisement, ces trois phases de la composition trilogique sont en même temps les trois points de vue divers de l'action d'Alastor, dans son progrès logique et naturel. Si les deux premières parties de l'*Orestie* avaient péri, la tragédie des *Euménides* n'en aurait pas moins tous les caractères d'un dénouement, non seulement parce que la fable y est épuisée matériellement, mais surtout parce que le sujet y trouve une solution morale. De même les *Perses*, où Alastor apparaît dans la période des vengeances, réclament impérieusement et le crime qui les motive et l'apaisement qui les termine.

Si, en face des fragments d'Eschyle et devant les

titres de ses trilogies perdues pour nous, la critique a peu varié dans la détermination des deux premières phases, il n'en a pas été de même de la troisième. La tragédie des *Sept devant Thèbes* a été longtemps le champ de bataille où les érudits de tout ordre ont croisé leurs hypothèses avec plus d'ardeur que de résultats. Une didascalie découverte par Frantz en 1848 a mis fin à la querelle, en nous apprenant que les *Sept devant Thèbes* formaient la dernière pièce d'une trilogie qui commençait par *Laïus* et se continuait par *Œdipe* [1]. De toutes les conjectures savantes, une seule, celle d'Hermann, se trouva vérifiée. Encore l'auteur l'avait-il abandonnée devant les clameurs du monde érudit. L'erreur générale, il est aujourd'hui aisé de le dire, provenait d'une interprétation trop restreinte de l'apaisement ou de la purification, qui est le terme de l'action trilogique. Dans l'*Orestie*, il se fait par le pardon, par la réconciliation du coupable avec la justice de Zeus. Tel était encore le dénouement des *Prométhées :* par l'intervention d'Héraklès, le Titan s'y soumettait aux Olympiens et méritait la délivrance [2]. Mais cette conclusion, motivée par la nature des fautes qui avaient soumis Oreste et Prométhée à l'action d'Alastor, ne convient pas à tous les sujets, parce qu'elle cesserait d'être morale quelquefois. Il y a des vengeances qui sont elles-mêmes des crimes ; alors Alastor s'apaise, mais en anéantissant la race coupable. La lutte finit faute de combattants. C'est ce que le poète proclame par la bouche d'Antigone à la fin des *Sept devant Thèbes* [3] : « Sur la porte où les deux

[1] V. Patin, *Trag. grecs*, t. I, p. 201. Ahrens (chez Didot, p. 221 et suiv.) O. Muller, *Hist. de la littérat. gr.*, t. I, 239-247.

[2] V. la note à la fin du chapitre.

[3] *Sept. ad Theb.*, 956.

frères se sont frappés Até a élevé un trophée, et, vainqueur de tous les deux, le démon funeste est entré dans le repos. » Le chœur, à qui est dévolu le rôle de faire entendre les menaces et les enseignements divins, a lui-même annoncé que la malédiction d'Œdipe touchait à son terme [1]. La satisfaction est complète par la mort des frères maudits. Elle ne repose pas l'âme du spectateur comme l'absolution d'Oreste ou la délivrance de Prométhée ; mais elle épuise l'action d'Alastor, ce qui, pour l'art comme pour la morale, est suffisant. Il est certain que la trilogie des *Perses* se dénouait de la même manière ; les prédictions de Darius nous l'annoncent, et l'intervention de Glaucus, divinité honorée en Béotie, qui pour les besoins de l'action revêt les fonctions d'Alastor, rattache l'anéantissement des Asiatiques à la tradition locale [2]. Des différences morales dans les personnages, objets de la colère des dieux, motivent la diversité des dénouements. Alastor, respectueux de la justice et de la liberté, par la manière dont il enchaîne les crimes et les vengeances, reste d'accord avec la conscience humaine; lorsqu'au terme il pardonne quand il peut et châtie encore si la grandeur du forfait l'exige.

Il est facile de voir que, dans ces conditions, si Eschyle n'a pas inventé le démon héréditaire, il en a lié la fortune à celle de la forme trilogique dont il est l'âme. Si la trilogie connexe disparaît, Alastor disparaîtra avec elle ou lui survivra à peine. Nous assistons au spectacle singulièrement intéressant d'une croyance religieuse placée à des hauteurs rayon-

[1] *Sept. ad Theb.*, v. 840.
[2] Ahrens, ouv. cit., 195.

nantes par la puissance de l'art, et déchue peu à peu, même comme croyance, parce que l'art la néglige ou lui fait la guerre. Avec Sophocle et Euripide, plus de trilogies connexes : y ont-ils renoncé pour ouvrir à la muse tragique une plus libre carrière, ou les objections morales que soulève la conception d'Alastor ont-elles entraîné la chute du genre dont elle était l'âme ? Les allures polémiques que la tragédie nouvelle affecte sur ce point à l'égard de sa devancière, indiquent qu'il y a chez Sophocle parti pris d'abandonner le système dramatique d'Eschyle, parce qu'il le considère comme attentatoire aux droits de la liberté et en opposition avec les sentiments intimes du cœur humain. Dans la tragédie d'*Electre*, qui condense en une seule pièce la légende qui, chez Eschyle, s'épanouit dans trois, le poète profite de l'analogie des sujets pour mieux marquer les différences morales. Il y est bien question encore de l'Erinnys aux pieds, aux mains innombrables, qui frappe les amants perfides et meurtriers [1]. Le chœur invoque, lui aussi, l'antique crime de Pélops précipitant Myrtile dans la mer. Mais ce crime est si peu personnifié ou perpétué dans un génie vengeur, que le poète s'en sert seulement pour marquer une date lointaine et célèbre. Il est le premier, mais non la cause des autres : « Depuis ce temps-là, jamais la calamité funeste n'a quitté cette maison [2]. » Clytemnestre essaie de présenter le meurtre d'Agamemnon comme le châtiment mérité du sacrifice d'Iphigénie [3] ; mais elle s'y réfère en accusée vulgaire qui invoque le bénéfice des circons-

[1] Sophocle, *Electre*, v. 489 et suiv.
[2] *Id.*, v. 504 et suiv.
[3] *Electre*, 528 et suiv. (édit. Tournier).

tances atténuantes. Il n'y a plus de démon implacable perpétuant les meurtres dans la famille des Pélopides par un enchaînement nécessaire. Clytemnestre a tué pour son propre compte, sous l'influence de ses ressentiments et de sa passion adultère. Electre, en quelques mots, renverse, au nom d'une autre morale, la doctrine d'Alastor [1] : « Prends garde, dit-elle à sa mère, qu'en établissant pour les mortels cette loi, tu n'appelles sur toi le châtiment et le regret. Car, si nous devons ainsi nous tuer les uns les autres, tu mourrais la première, du moins si justice t'était faite. » Si Electre n'accorde pas à Clytemnestre le droit de tuer Agamemnon pour venger Iphigénie, elle ne s'arroge pas non plus celui de frapper sa mère et ne se préoccupe que du meurtre d'Egisthe. Lors même qu'au dénouement, par son silence et par son approbation ensuite, elle s'unit à Oreste, elle n'invoque jamais que la puissance et la justice des dieux ou le souvenir d'Agamemnon. D'Alastor, génie funeste de la race, il n'est point question. Des motifs purement humains se sont substitués à l'influence divine, la tragédie ne se meut plus dans la sphère des convictions religieuses ; elle est réduite aux proportions d'un problème moral dont l'homme trouve en lui-même les éléments et la solution. Le conflit des devoirs, qui fournit à Eschyle une tragédie entière, est à peine indiqué, par respect pour la légende : le dénouement de l'*Electre* le laisse pendant et par là jette dans l'âme du spectateur un trouble irrémédiable.

Les mêmes divergences se font jour dans la manière dont Sophocle a traité la fable d'Œdipe. Remar-

[1] Sophocle, *Electre*, 580.

quons tout d'abord qu'entre les deux tragédies qu'elle lui a fournies il n'existe aucun lien nécessaire. Dans l'une, le héros est frappé pour ses souillures involontaires ; dans l'autre, il trouve par l'apothéose un dédommagement à des souffrances imméritées. La connexion morale qui les unit est le fait de la fable et non du poète. Ainsi rien ne réclame, dans l'*Œdipe roi*, la mort mystérieuse du héros sur le sol consacré aux Euménides, rien ne l'y fait prévoir. Chacune des deux œuvres forme un tout et se suffit à elle-même. Dans le détail, nous retrouvons une protestation contre l'idée du δαίμων γένναις, qui y est réduit à un simple caprice de la volonté divine : « Ainsi l'ont-ils voulu, dit le héros en parlant de ses infortunes, parce qu'ils étaient peut-être depuis longtemps irrités contre ma race [1]. » Le dogme de la vengeance héréditaire, absent de la composition générale du drame, est écarté avec soin des discours des personnages et des invocations du chœur. Si le crime se perpétue dans la race d'Œdipe par la fureur aveugle de deux fils, ce ne sont plus les Euménides qui en poursuivront le châtiment, mais la Justice, compagne éternelle de Zeus [2]. La transformation des vieilles déesses en génies bienfaisants est un fait accompli : il n'y a plus de représailles divines., mais une loi, la même pour tous, et une rétribution équitable.

Cependant le mot d'Alastor reprend une fois, dans la bouche d'Œdipe, le sens qu'il a eu chez Eschyle [3]. « Tu es venu m'arracher de ces lieux, dit le héros au

[1] *Œd. C.*, 965-999.

[2] *Œd. C.*, 1382. Cf. *Antig.*, 451, et *Electre*, 528 : Ἥ γὰρ Δίκη ντν εἶλεν.

[3] *Œd. C.*, 788. V. Sophocle, édit. Tournier, la note sur ce vers, et le *Lexicon Sophocleum* de Dindorf, au mot ἀλάστωρ.

nouveau roi de Thèbes, non pour me ramener dans ma patrie, mais pour que tu habites à côté de moi, et que la ville échappe aux malheurs dont la menace le pays d'Athènes. Tu ne désires pas mon retour, mais tu crains que mon Alastor n'habite à jamais là-bas. » Les mânes d'Œdipe seront pour Athènes, qui l'a accueilli, un génie protecteur; pour Thèbes, qui l'a rejeté de son sein, une menace perpétuelle. Sophocle s'empare, pour flatter Athènes dans ses prétentions à la prédominance, du dogme antique qu'ailleurs il rejette. Mais l'Alastor dont Œdipe menace sa patrie ingrate n'est plus le démon des crimes héréditaires : il est le génie protecteur de l'Attique et le garant des succès qui l'élèveront au-dessus du reste de la Grèce. Il est à l'Alastor d'Eschyle ce que les Euménides sont aux Erinnyes.

Sophocle rejette donc franchement la conception du δαίμων γένναϛ, qui, chez Eschyle, domine le drame; aux antiques légendes transformées par la poésie lyrique il substitue une morale et un art nouveau, reposant uniquement sur le jeu des passions humaines, sous la garantie de l'éternelle justice, de ces lois imprescriptibles auxquelles Antigone demande sa justification [1]. Nous chercherions vainement chez Euripide cette netteté religieuse et artistique : sceptique en matière de croyances, éclectique pour les besoins de son œuvre, il est le Voltaire de l'hellénisme. On rencontre chez lui tantôt des élans mystiques qui dénotent le croyant parfait [2], tantôt des censures rail-

[1] *Antig.*, 450 et suiv.

[2] Dans la tragédie des *Bacchantes*, par ex. V. Havet, ouv. cit., 128 et suiv. Nægelsb., *Nachhom. Th.*, VIII, 21, et C. Kock, *Aristoph. und die Gœtter des Volksglaubens.* (Jahrbüch, f. class. Philolog., supplem., III, 1, p. 107.)

leuses qui trahissent l'impiété. A la suite de Sophocle il abandonne, pour la composition de ses drames, et la forme de la trilogie connexe et le dogme d'Alastor. Mais, emporté par la similitude des sujets, dans les *Phéniciennes*, dans l'*Oreste*, dans l'*Electre*, il parle ainsi qu'Eschyle l'eût fait lui-même [1]. Comme l'auteur de *Zaïre*, il n'a pas la foi, mais il emprunte à une religion qu'il condamne des effets dramatiques, des phrases et des expressions qui rappellent beaucoup plus Eschyle que Sophocle. Souvent il invoque Alastor, dans des termes que l'auteur de l'*Orestie* pourrait reprendre [2]. Mais ailleurs il attribue au même mot une signification toute différente. Alastor cesse d'être l'exécuteur, juste lui-même, de la justice divine, et exempt de toute malveillance jalouse. Il fait le mal pour le mal et s'oppose à Dieu, expression du bien, comme un principe contraire dans son essence [3]. C'est ainsi qu'il faut expliquer ce vers où Oreste qualifie l'oracle qui lui a commandé de tuer sa mère : « un alastor qui a pris les apparences d'un dieu; » celui où Jason dit que les dieux ont déchaîné sur lui l'alastor de Médée; celui encore où le poète appelle Hélène « fille non pas de Zeus, mais d'Alastor. » Il a alors pour synonyme celui de μιάστωρ, qui, chez Eschyle, ne conviendrait en aucune manière à l'agent de la justice divine : « Fuis, ô malheureux, dit Héraklès à Thésée, fuis ma souillure impie : Ἀνόσιον μίασμ' ἔμον. » Et le héros lui répond : « Il n'y a point d'alas-

[1] V. *Electre*, 318 et ailleurs.

[2] V. notam. *Hécube*, 200 et suiv.; *Oreste*, 1647; les *Phéniciennes*, 350 et suiv., 812, 1064, 1556, 1593; *Médée*, 1059, 1259; *Hippolyte*, 818 et suiv., 871; *Suppliantes*, 552 et suiv.; *Iphigénie en Tauride*, 199 et suiv., 987.

[3] *Electre*, 979; *Oreste*, 1685; *Médée*, 1333; *Troyennes*, 769 (cf. O. Muller, *Prolég.*, 269); *Her. fur.*, 1233-1234; *Androm.*, 615.

tor de l'ami à l'ami : Οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων. » Pélée considère Ménélas, qui a causé indirectement la mort d'Achille, comme un génie funeste : μιάστορ' ὥς τινα. Chez Eschyle, chez Sophocle, le mot δαίμων ne nous suggère jamais autre chose que ce qu'il représente dans la littérature nationale depuis l'origine. Euripide en dégage fréquemment la signification satanique, qui y était demeurée enveloppée et indécise. Même quand il le prend au sens de hasard ou de fortune, devenu habituel, il semble l'opposer à la divinité proprement dite avec des intentions athées ou sceptiques. C'en est fait de la sérénité majestueuse, de l'harmonieuse unité qui, jusque dans ses plus émouvantes péripéties, enveloppait l'action du drame et de l'épopée. Euripide, tour à tour, se sert du passé et le tourne en dérision. Ecoutons entre autres Iphigénie condamnant le dogme des vengeances divines [1] : « Je condamne l'inconséquence d'Artémis, qui de ses autels écarte comme souillé l'homme dont les mains ont participé au meurtre, touché un nouveau-né ou un cadavre, tandis qu'elle-même prend plaisir aux sacrifices humains. Il n'est pas possible que Latone, amante de Zeus, ait enfanté une telle sottise. Pour moi, je ne puis croire au repas de Tantale, où les dieux se seraient nourris de la chair d'un enfant. De même je juge que les habitants de ce pays, meurtriers de leur naturel, rapportent leur infamie aux dieux : je ne crois pas, pour moi, qu'il y ait aucune divinité mauvaise. »

C'est l'esprit nouveau, issu des leçons de Xénophane, qui s'exprime par la bouche de l'héroïne ;

[1] *Iphig. en Taur.*, 380 et suiv. Nous nous bornons à cette citation, mais il y en aurait bien d'autres. Cf. Bernhardy, II, 427.

qui ailleurs encore s'incarne dans la personnalité d'Oreste. Le terrible cortège des Erinnyes n'est plus qu'une hallucination, où la pathologie a plus à voir que la religion [1]. La seule divinité sérieuse du drame est la conscience [2] ; le reste est ornement poétique, fable de convention, matière à péripéties ou émouvantes ou bizarres, pâte molle en un mot, que le poète pétrit à volonté, où l'impiété et la foi s'allient dans un singulier mélange. On peut dire de cette poétique ce qu'Euripide dit de l'univers par l'intermédiaire d'Oreste, esprit fort [3] : « Il y a un grand trouble dans les choses divines et humaines. » De même qu'au point de vue général, il serait aisé de trouver dans l'œuvre d'Euripide la justification des systèmes religieux les plus disparates et au besoin de l'athéisme, ainsi, au point de vue des démons et d'Alastor, il est tantôt dualiste avec Empédocle, tantôt mystique avec Pythagore, ici railleur et sceptique à l'endroit des vieilles traditions avec Xénophane, là sectateur fidèle de l'anthropomorphisme et disciple d'Homère. Il est la synthèse des manifestations religieuses de l'esprit grec depuis son origine littéraire, de sorte que l'étude de sa théologie fournirait seule un long volume qu'il faut nous borner à indiquer [4].

Avec l'idée du démon vengeur transformé par l'apaisement en génie bienfaisant, avec la personnalité

[1] *Oreste*, 253 et suiv.

[2] Ἡ σύνεσις, *ibid.*, 396. Expression remarquable, qui se rencontre pour la première fois avec ce sens chez Euripide, comme M. Havet l'a fait observer, p. 115.

[3] *Iphig. en Taur.*, 572.

[4] Les éléments essentiels de ce travail sont chez Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, VII, qui renvoie à Rumpel, *De Euripidis atheismo*, et à Hasse, *Euripidis philosophia*. V. encore E. Muller, *Euripides populariorum deorum contemptor*.

des héros légendaires qui ont trouvé dans la souffrance ou dans une mort divine la purification qui les égale aux dieux, l'orphisme et la philosophie ont fait pénétrer dans le drame leurs enseignements sur l'âme immortelle, distincte du corps, et, sans parler des détails qui nous entraîneraient trop loin, ont suggéré aux poètes des effets dramatiques dont il nous faut dire quelques mots. Nous voulons parler des apparitions et des évocations.

Sur ce point, l'art dramatique était forcément limité par la légende, qui elle-même s'inspirait d'Homère. On se souvient de l'apparition de Patrocle dans l'*Iliade* [1] et de l'évocation des ombres dans l'*Odyssée*. L'apparition elle-même n'est qu'un songe auquel le génie du poète sait donner une grande *objectivité*. Dans l'*Odyssée*, Ulysse va trouver l'empire des morts plutôt qu'il ne l'appelle à lui, puisque pour entrer en rapport avec les ombres il se transporte à l'entrée de l'Erèbe, dans une contrée fantastique. Ainsi procédaient tous les poètes qui ont célébré ou Héraklès allant arracher de force Cerbère aux enfers, ou Orphée qui par ses chants veut en ramener Eurydice, ou Pirithoüs, l'audacieux roi des Lapithes, qui, en compagnie de Thésée, cherche à enlever Perséphoné [2]. Pausanias [3] cite un poème aujourd'hui perdu, dont on ne connaît exactement ni l'époque ni la provenance, et qui sur le monde souterrain renfermait beaucoup d'idées nouvelles. C'est là que pour la première fois il était question de Charon, conducteur des âmes, dont l'office jusqu'alors avait été rempli par Hermès. Il ne

[1] *Il.*, XXIII, 59 et suiv. *Od.*, XI.

[2] Nægelsb., ouv. cit., VI, 26 et suiv.

[3] Pausan., 10, 28, 1. Ce poème était intitulé *Minyas*. Cf. Preller, *Myth. gr.*, I, 673.

paraît pas toutefois que l'évocation des morts, attirés par des prières, des conjurations et des sacrifices, du sombre séjour vers la lumière, eût été pratiquée par les Grecs avant les rapports immédiats qu'ils entretinrent avec les Perses. Nous voyons par une lettre de l'empereur Julien [1], que le philosophe Démocrite ne pouvant, par aucune raison, consoler Darius de la mort d'une de ses femmes, lui promit de la rappeler à la vie si le grand roi lui donnait pour cette opération toutes les choses nécessaires. L'empressement de Darius à ajouter foi à cette promesse, qui cachait une leçon morale, nous prouve que l'idée d'évocation et même de résurrection avait sa place parmi les superstitions asiatiques. La tragédie d'Eschyle, contemporaine des guerres médiques, nous en fournit les premiers exemples en Grèce. Dans la pièce des *Choéphores* [2], l'ombre d'Agamemnon est traitée comme un être réel et appelée à la lumière par ses enfants. Les libations que Clytemnestre lui présente sont un sacrifice expiatoire grâce auquel l'épouse coupable, avertie par un songe, pense apaiser la colère de sa victime [3]. Le mort, dans les enfers, a gardé le haut rang qu'il occupait sur la terre ; et s'il n'apparaît pas aux regards des spectateurs sous une forme visible, on peut dire que son ombre invisible plane sur la tragédie, comme son tombeau est présent sur la scène.

[1] Julian. Imp., *Epist.* XXXII, cité par Mullach, *Frag. phil.*, II, 332. Il semble que dès la plus haute antiquité l'Orient ait connu la pratique des évocations. Nous trouvons dans le *Rig-Véda* (sect. VIII, lect. 1 hym. 13) un hymne où le poète rappelle une âme à la vie. Tout le monde connaît l'évocation de Samuel par la pythonisse d'Endor.

[2] *Choéph.*, 460, etc.

[3] *Ibid.*, 22 et suiv.

L'apparition de Clytemnestre au début des *Euménides* est trop connue pour que nous y insistions davantage. Quoiqu'elle puisse être considérée, dans une certaine mesure, ainsi que celle de Polydore dans l'*Hécube*, comme un procédé dramatique engageant l'action au même titre que l'apparition des Dioscures ou celle d'Héraklès, qui dénouent l'*Oreste* et le *Philoctète*, elle n'en reste pas moins un témoignage d'une croyance dont parle saint Jean Chrysostome [1] : « c'est que les âmes des hommes morts d'un trépas violent deviennent une sorte de démons ou d'esprits » qu'il faut apaiser par des conjurations et des offrandes. Xénophon nous dit même clairement que ces âmes agissent personnellement en spectres vengeurs, et suscitent contre les meurtriers d'autres fantômes de même nature [2]. L'âme de la victime hante le sommeil des juges qui n'ont pas condamné les assassins ; Andocide raconte d'Hipponicus qu'il nourrit dans sa maison un spectre de cette sorte (ἀλιτήριον) qui renverse sa table. Pour Pausanias, l'Alastor de la tragédie eschylénne n'est que le fantôme (προστρόπαιος) du mort, qui s'attache à une race et ne sort d'une maison que par l'apaisement ou la vengeance [3].

Ces spectres pouvaient donc être évoqués du fond des enfers par ceux qui avaient intérêt à les venger, à réclamer leur secours, à demander leurs conseils ; comme ils étaient conjurés et renvoyés dans les demeures infernales par les meurtriers ou leurs descendants. De là des cérémonies et des prières aux-

[1] Πολλοὶ νομίζουσι τὰς ψυχὰς τῶν βιαίῳ θανάτῳ τελευτώντων δαίμονας γίγνεσθαι. (Chrysost., *De Lazar.*, II, 727.)

[2] Xénoph., *Cyr.*, 8, 7, 18. Antiph., *Tetral.*, 1, 3, 10. Andoc, 1, 130.

[3] Pausan., II, 18, 2.

quelles présidaient Hécate et Hermès [1], la première surtout, déesse des fantômes et des incantations magiques, à la puissance de laquelle Circé, Médée, les sorcières fameuses, rendaient hommage dès la plus haute antiquité. Eschyle, en évoquant dans les *Perses* l'ombre de Darius [2], a transfiguré par son génie une pratique qui dès le début tomba en Grèce sous le ridicule. Euripide, en mettant aux prises sur le bord du tombeau Héraklès et Thanatos, est redevable aux doctrines orphiques sur la nature de l'âme d'une des plus belles créations dont se glorifie l'esprit hellénique [3]. Tous les deux se sont souvenus des leçons d'Empédocle et de Pythagore : Darius mort, Alceste ravie au séjour des vivants, sont appelés démons et assimilés aux divinités [4]. Ici l'évocation du roi, qui prend part à l'action dramatique et en marque la signification morale, nous ramène aux doctrines du Véda, transformant en *dêvas*, protecteurs et génies de leur race, les glorieux ancêtres, et témoigne de l'influence que les religions orientales exercent après les guerres médiques sur les croyances des Grecs. Là, le poète doublé d'un philosophe, sans sortir des traditions nationales, nous conduit aux confins du monde réel et des régions invisibles, associe dans une action émouvante et Thanatos, le prince des démons [5], qui

[1] V. *Choéph.*, 124, 147 ; *Pers.*, 628. Cf. la prière de Médée dans les *Rhizotomoi*, tragédie perdue de Sophocle, chez le Schol. d'Apollon., 3, 1214.

[2] *Pers.*, 623 et suiv.

[3] Eurip., *Alceste*, 1140.

[4] Pour Darius, v. ἰσοδαίμων βασιλεὺς (*Pers.*, 633), δαίμονα μεγαλαυχῆ (642) et τὸν δαίμονα Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε (620) ; pour Alceste, νῦν δ'ἐστὶ μάκαιρα δαίμων (1003). Ce sens tout oriental du mot n'existe nulle part chez Sophocle.

[5] *Ibid.*, 1140. Μάχην ξυνάψας δαιμόνων τῷ κυρίῳ. Il y a sur ce vers deux variantes ; la première, sans importance, remplace κυρίῳ par κοι-

vient, armé du glaive, marquer sa victime, et Héraklès, le divin intermédiaire, triomphant du trépas, et Alceste elle-même, qui, ayant cessé d'appartenir au monde des vivants, mérite d'y rentrer en faveur de son dévouement sublime. Cette dernière conception surtout est neuve et admirable. Alceste est-elle ombre et fantôme, âme errante en marche vers le royaume souterrain, ou corps déserté par le souffle d'en haut? De ce trépas mystérieux le poète ne se soucie point de donner au spectateur une explication raisonnée, pas plus qu'il n'explique une résurrection plus mystérieuse encore. Depuis la première scène où Thanatos repousse les prières d'Apollon, jusqu'à l'instant où Admète reconnaît, dans la figure muette et voilée qu'Héraklès ramène, son épouse reconquise sur l'enfer, le drame se meut dans la lumière pâle et douteuse où apparaissent les fantômes [1]. Au dénouement, par la vertu même de son sacrifice, Alceste est un de ces êtres dont la terre n'est pas digne et qui dès cette vie participent à la divinité. Sacrée *démon*

ράνῳ. Le scholiaste la fait suivre de cette remarque : Φασὶ γὰρ τοὺς νεκροὺς δαίμονας. La seconde propose : Νερτέρων τῷ κοιράνῳ, sous prétexte que δαίμων, étant synonyme de θεὸς, ne saurait convenir à Θάνατος. Avant le v^e^ siècle peut-être, mais depuis, non. Chez Euripide en particulier, le mot δαίμων revêt souvent la signification satanique. V. notam. *Hécube*, 200 et suiv., 1085; *Phénic.*, 513, 888, 1064; *Médée*, 1208, 1231; *Hippol.*, 13 (Aphrodite est appelée κακίστη δαιμόνων comme ailleurs l'ambition d'Etéocle); *Ibid.*, 241, 871, 1406; *Androm.*, 96, 1182; *Suppliantes*, 552; *Iphig. à Aulis*, 444; *Iph. en Taur.*, 267, 391, 987; *Hélène*, 669.

[1] C'est l'expression même d'Admète : Ὅρα γε μή τι φάσμα νερτέρων τόδ' ἦ (1127), dit-il non sans frayeur à Héraklès, et le héros lui répond : Οὐ ψυχαγωγὸν τόνδ' ἐποιήσω ξένον, vers qui prouve surabondamment qu'à Athènes existaient alors des magiciens, évocateurs d'ombres, et que leur profession n'était pas honorée, puisque Héraklès se défend d'y appartenir. Aristophane se moque de Socrate faisant des évocations (ψυχαγωγεῖ) avec Chéréphon et Pisandre. *Av.*, 1553. V. notre thèse latine : *Arist. imp. reus.*

par la reconnaissance de son mari, ce qu'elle eût été dans le monde des esprits, elle le demeure au séjour des vivants, nous dirions volontiers, empruntant une formule moderne dont on a tant abusé, *un ange sur la terre*. Y a-t-il d'ailleurs scène plus étrange que cette lutte d'Héraklès et de Thanatos sur le bord de la tombe, que cette embuscade où le plus vaillant des héros triomphe du prince des enfers? Ne semble-t-il pas que le génie d'Euripide devance les siècles, et que nous trouvions dans *Alceste*, sinon l'Evangile avec Lazare et le fils de la veuve de Naïm, du moins un avant-goût des pieuses légendes sculptées sur le portail de nos cathédrales, que le génie de Gœthe a illuminées de ses reflets dans la conclusion de *Faust*?

Il nous déplairait, après cette excursion dans le domaine de l'art serein et idéal, de suivre les évocateurs et les psychagogues dans celui de la vie réelle [1]. Au contact du charlatanisme et des superstitions grossières, les plus nobles conquêtes de l'esprit humain seraient compromises et perdues, si la vérité par sa puissance propre ne les rendait définitives. Pour qui, sans parti pris, veut aller au fond des procédés dramatiques que la tragédie grecque a empruntés à la religion nationale, agrandie et purifiée par l'orphisme, il devient évident que ni Alastor, le démon des vengeances héréditaires, ni les Erinnyes, personnifications du remords, ni la purification par la souffrance et l'apaisement par la rétribution morale, ne sont des idées fugitives et spéciales à la religion hellénique. Les noms ont changé, les croyances se sont transformées, la civilisation a marché vers un idéal plus pur.

[1] V. sur cette question A. Maury, *La Magie dans l'antiquité*. Buttmann. *Mythol.*, t. II, p. 158 et *passim*.

Mais le drame humain, dans tous les temps et en toutes les langues, qu'il ait pour auteur Shakespeare, Gœthe ou Hugo, s'alimente aux mêmes sources, et s'impose aux cœurs par les mêmes procédés que dans les œuvres d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide [1].

[1] En donnant à la théorie d'Alastor, considérée comme la formule génératrice de la trilogie eschyléenne, tous les développements dont elle est susceptible, nous aurions fait de ce chapitre un volume. Mais de même que parmi les arguments nous n'avons invoqué que les moins contestables, ainsi parmi les objections nous n'avons abordé que les plus sérieuses et les plus universellement répandues. Nous n'avons pas cru, par exemple, devoir donner une place à l'examen du système de Westphal (*Prolegom. zu Æschyl. Tragœd.*, 1869) touchant la trilogie des *Prométhées*, ne supposant pas qu'après la lumineuse interprétation de Welcker, suivi par O. Müller, Ahrens, Bernhardy en Allemagne, et récemment chez nous par M. Girard, il eût quelque chance d'ébranler une conviction qui semblait définitive. La publication du mémoire de M. Th.-H. Martin (Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XXVIII, 1876) sur la *Prométhéide*, nous force à allonger encore par une note un chapitre déjà trop long. Si l'hypothèse de Westphal, que ce mémoire tend à acclimater en France, venait à prévaloir, la théorie d'Alastor, telle que nous l'avons dégagée des travaux de Welcker, de Nitzsch et de Nægelsbach, en serait fortement compromise : qu'on nous pardonne d'insister pour la défendre.

Pour expliquer par hypothèse l'arrangement trilogique des tragédies d'Eschyle aujourd'hui perdues, il nous faut tenir compte de quatre ordres de faits et autant que possible les concilier entre eux. Il y a : 1° les fragments échappés à l'action du temps, semblables à ces colonnes brisées, à ces débris de chapiteaux, de frises et d'entablements à l'aide desquels on tenterait de retrouver les proportions et la forme d'un majestueux édifice ; 2° les renseignements plus ou moins positifs, didascalies, scholies, témoignages des grammairiens et des critiques d'autrefois ; 3° la légende héroïque qui, ayant fourni au poète le drame perdu, a survécu ou chez les auteurs qui le lui avaient inspiré ou chez ceux qu'il a inspirés lui-même ; 4° enfin, les considérations esthétiques légitimement déduites de l'œuvre entière du poète, telle que le passé nous l'a transmise.

En ce qui concerne la *Prométhéide*, la tragédie que nous possédons à peu près intacte peut être considérée, par rapport à la trilogie entière, comme un fragment d'une valeur inappréciable. Il y a là plus qu'un débris : il y a là l'édifice lui-même dans une de ses parties essentielles. Malheureusement, si nous puisons dans la lecture du Προμηθεὺς δεσμώ-

της l'irrésistible conviction que cette tragédie en suppose une autre qui lui succède, il n'est pas aussi évident qu'elle-même soit la suite d'un drame antérieur. D'autre part, si en dehors du Πρ. δεσμώτης nous possédons un certain nombre de fragments d'un Πρ. λυόμενος qui continue le premier, nous n'avons rien ou à peu près rien du troisième Prométhée qui ferait la trilogie complète. (V. Wecklein, *Æschyl. Prometh.*, 2e édit., p. 6 et suiv. ; p. 121 et suiv.)

En second lieu, les renseignements extérieurs, très explicites sur l'enchaînement du δεσμώτης et du λυόμενος (v. *Schol.*, au vers 511 et 522), redeviennent obscurs quand il s'agit non seulement de la place dans la trilogie, mais du nom même de la troisième tragédie. L'index alphabétique des drames d'Eschyle dans le *Mediceus* en énumère trois, il est vrai, et cela dans un ordre dont il n'y a pas lieu de tenir compte : δεσμώτης, πυρφόρος, λυόμενος. Nous savons d'une manière formelle que le λυόμενος succédait immédiatement au δεσμώτης. Et d'ailleurs, comment Prométhée aurait-il porté le feu, tant qu'il fut attaché sur le Caucase ? Autre complication qui fait surgir un quatrième *Prométhée*, drame satyrique placé à la suite de la trilogie des *Perses*, et dont nous possédons deux fragments (189 et 190, chez Dindorf). Ce *Prométhée* est-il celui que Pollux *(Onom.*, IX, 156, et X, 64) appelle πυρκάευς ? La chose est probable sans être absolument certaine. Il paraît toutefois difficile, malgré la ressemblance des noms, de considérer le πυρκάευς et le πυρφόρος comme deux titres différents de la même pièce, qui serait alors le drame satyrique présenté au concours avec la trilogie des *Perses*. Le mot πυρφόρος est un titre d'honneur sous lequel Prométhée était vénéré en Attique (cf. Sophocle, *Œd. Col.*, 54 : ὁ πυρφόρος θεὸς Τιτὰν Προμηθεὺς), et convient bien au héros d'une tragédie. N'oublions pas d'ailleurs que le *Mediceus* énumère trois *Prométhées* tragiques, et que s'il est difficile parfois, pour les tragédies perdues d'Eschyle, d'établir la connexité trilogique sur des bases solides, il est en revanche impossible de la contester une seule fois par des arguments sérieux.

L'état de la question est donc celui-ci : Eschyle a écrit quatre *Prométhées ;* le πυρκάευς est un drame satyrique que nous pouvons dès à présent mettre hors de cause ; les tragédies sont le δεσμώτης, le λυόμενος, qui se faisaient suite, et le πυρφόρος, dont il reste à déterminer la place. Deux hypothèses sont possibles ; la première, celle de Welcker, que nous avons adoptée *(vid. sup.*, p. 187), le met en tête ; la seconde, celle de Westphal, suivie par M. Th.-H. Martin, en fait la conclusion de la trilogie. Nous ne voulons pas entrer dans le détail des arguments que l'on peut faire valoir pour ou contre cette dernière hypothèse. M. Weil *(Revue critique*, 15 janv. 1876), avec la finesse attique et la merveilleuse dextérité qui sont les caractères de son érudition, a renvoyé dos à dos les parties, ne pensant pas qu'il fût possible d'assigner au πυρφόρος la dernière plutôt que la première place dans la trilogie. L'information reste donc ouverte. Nous permettra-t-on, à défaut de documents précis,

d'invoquer les droits de la légende et les raisons esthétiques que nous signalons au début de cette note, et qui nous ont dicté un grand nombre de pages de ce chapitre?

Le δεσμώτης nous montre Prométhée châtié pour avoir ravi le feu. Le λυόμενος nous fait assister à sa délivrance et à sa réconciliation avec Zeus, qui représente l'ordre divin. Voilà, d'une action dramatique, un dénouement logique, qui satisfait aux règles de l'art, à celles de la morale et de la religion eschyléenne. Westphal l'a si bien compris lui-même qu'il le transporte du λυόμενος, où Prométhée serait délivré par Héraklès malgré la volonté de Zeus, dans le πυρφόρος, où la réconciliation deviendrait définitive. Nous aurions ainsi en somme un *Prométhée délivré*, qui ne serait qu'un nouveau *Prométhée enchaîné*, sa délivrance se bornant à la mort de l'aigle qui tombe sous les flèches d'Héraklès, et enfin un *Prométhée porteur de feu*, qui, au rebours de la légende, le porterait après son supplice et ne serait délivré qu'après sa délivrance. Que de science dépensée pour aboutir à un pareil imbroglio!

Le λυόμενος est donc bien la conclusion de la trilogie, et, puisqu'il est immédiatement précédé du δεσμώτης, le πυρφόρος, d'accord avec la légende, en est le début. Il montrait le héros dans la période de l'aveuglement, en proie à la ὕβρις qui lui fait engager la lutte contre Zeus et lui inspire le dessein de rompre, par le présent du feu, l'harmonie de l'univers, où l'homme serait devenu l'égal des dieux. Mais cette faute, somme toute, est grande, noble et généreuse, puisqu'elle est inspirée par un trop violent amour des mortels (v. 123). Après l'expiation, dont nous avons le tableau complet dans le δεσμώτης, venait la délivrance et même la glorification; le πυρφόρος audacieux de la première tragédie, rentrant dans l'ordre éternel, est vénéré sous le titre même qui d'abord lui avait valu son châtiment.

Avant de terminer cette note, nous ne résistons pas à la tentation de présenter deux conjectures que nous croyons nouvelles. Quelle est la raison qui, dans l'index du *Mediceus*, a fait citer le δεσμώτης avant le πυρφόρος? C'est que l'auteur met à part le δεσμώτης, dont il reproduit le texte, et cite dans leur ordre vrai les tragédies perdues. C'est comme s'il disait: « Nous avons d'abord le δεσμώτης, dont nous vous offrons le texte, puis le πυρφόρος, qui le précède, et le λυόμενος, qui le suit. » En second lieu, est-il bien certain, indépendamment de la légende, que le δεσμώτης se suffit à lui-même comme exposition? Que l'on compare au dialogue qui engage la tragédie conservée du *Prométhée*, les développements lyriques qui ouvrent l'*Agamemnon* et les *Suppliantes*: la simplicité des procédés dramatiques d'Eschyle est telle, que sur ce point encore l'analogie nous invite à admettre une tragédie antérieure au δεσμώτης: cette tragédie, comme Welcker l'a parfaitement senti, en s'appuyant sur la seule légende, n'est autre que le πυρφόρος.

CHAPITRE VI

LES DÉMONS DANS LA PHILOSOPHIE AVANT SOCRATE

Le premier qui devant le spectacle de l'univers ne se contenta plus de voir, de sentir et d'exprimer naïvement, comme il l'avait reçue, sa sensation, mais s'efforça de comprendre, de pénétrer les raisons avec les causes, d'en rendre compte à lui-même et aux autres, fut aussi le premier philosophe. Réduite à son expression la plus simple, la philosophie se mêle à toutes les œuvres primitives de l'esprit humain : il n'y a pas de manifestation artistique de la pensée, si rudimentaire qu'on la suppose, sans réflexion, et point de réflexion sans une certaine philosophie. C'est ainsi que nous en avons pu constater la présence chez Homère, le plus spontané des génies poétiques ; nous la voyons prédominer chez Hésiode au détriment de la poésie, qui cède devant elle; elle s'installe enfin en maîtresse au siècle d'Onomacrite et préside à l'enfantement de l'orphisme. Jusqu'alors, ce qu'Homère et Hésiode en avaient enseigné, pour ainsi dire sans le savoir, avait suffi aux besoins et aux aspirations de la race hellénique. Les poètes l'avaient nourrie du seul aliment qu'elle voulût et pût recevoir. Comme Achille dans sa tente charmait son repos au son de la lyre [1], comme Demodocus interrompait le festin par

[1] *Il.*, IX, 106 et suiv.

le gai récit des divines aventures [1], ainsi, dans le plaisir et dans l'action, les Grecs, jusqu'au VIII[e] siècle, chantaient avec les vieux poètes ou à leur exemple, ici plus graves et réfléchis, là plus épanouis et naïvement émus. Par la magie des beaux vers s'étaient fixés une foule d'enseignements sur les dieux et sur leurs rapports avec les hommes; la foi simple et l'imagination sensible n'en demandaient pas davantage. En peuplant l'univers de divinités sans nombre, la poésie avait pour toute question une réponse suffisante; à cet âge heureux, les œuvres d'Hésiode et d'Homère étaient vraiment un formulaire de science universelle.

Mais bientôt se manifestent l'inquiétude de l'esprit qui raisonne sur lui-même et sur le monde, l'ardente curiosité qui sous les effets veut découvrir les causes, et, sous la concrète efflorescence des qualités et des attributs chantés par les poètes, suppose des essences et des principes abstraits. Ce fut une science nouvelle qui, par ses origines et sa nature, devait fatalement disputer à la poésie son empire [2].

La rupture toutefois ne fut ni brusque ni violente; elle eut lieu peu à peu, par la force des choses et l'inexorable logique des lois de l'esprit humain. Tout d'abord, les philosophes de profession empruntèrent à la poésie non seulement son langage et ses procédés de composition, mais jusqu'au problème à résoudre, jusqu'à la réponse au problème. Aristote [3] remarque

[1] *Od.*, VIII, 266 et suiv.

[2] Παλαιά τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ. (PLAT., *Rep.*, X, p. 607, B.) Cf. BERNHARDY, *Grundriss der Griech. Litterat.*, I, p. 464 et suiv.

[3] ARISTOTE, *Métaphys.*, A, 983, b, 20. Cf. PLATON, *Crat.*, p. 402, B; *Theæt.*, p. 152, E.

que la théorie de Thalès sur le principe des choses n'est que la transformation abstraite de l'enseignement des anciens théologiens, c'est-à-dire des poètes qui avaient fait de l'Océan et de Téthys [1] les premiers auteurs de tous les êtres. Mais ce qui pour Homère n'était que l'expression vive et animée d'un phénomène naturel, ramené aux proportions anthropomorphiques, devient pour Thalès un principe abstrait, supérieur à la nature et à l'homme. En dépit des ressemblances extérieures, la différence est totale au fond. L'Océan, père des fleuves, des rivières et des sources, et l'eau, principe de toutes choses, sont deux expressions qui résument deux ordres d'idées, deux tendances intellectuelles opposées. Dès son enfance, alors qu'elle est contrainte à parler encore sa langue, la philosophie est l'adversaire de la poésie; ses premières spéculations ont pour effet de flétrir les délicates beautés de l'art, de porter sur les productions de l'imagination esthétique une main brutale qui les fait évanouir.

Dans cette lutte, le monde brillant des dieux créés par Homère à l'image de l'homme ne pourra soutenir l'assaut d'une logique froide et raisonneuse. Sortis de l'imagination spontanée et purement sensible, ils ne vivent que pour elle, comme ils ont été enfantés par elle. L'abstraction et la science, les détrônant sans grand effort, ne leur laissent qu'une existence de convention, dans la région des chimères et des fantaisies idéales. C'est là qu'ils subsisteront à travers les siècles, comme les héros d'Hésiode dans les îles Fortunées, *loin des immortels,* sur les confins de la

[1] Hom., *Il.*, XIV, 201 ; XXI, 195. Hésiode, *Théog.*, v. 337 et suiv. Cf. Zeller, *La Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, t. I, p. 203.

réalité sensible, en dehors et au-dessus de la réalité abstraite. Et les amants du beau sous toutes les formes iront les y retrouver, malgré les philosophes, pour les honorer d'un culte spécial.

La religion, qui prétend concilier l'abstrait philosophique avec l'idéal artistique, chez tous les peuples et dans tous les temps, invoque la divinité des poètes et la mêle dans des proportions variables au dieu des philosophes ; mais quoi qu'elle fasse, l'opposition de la science et de l'art, sur le terrain des idées qui lui sont propres, demeure irréconciliable. Et comme la religion se propose avant tout d'unir l'humanité au monde divin, elle est toujours plus près de l'art que des spéculations abstraites ; elle est l'alliée naturelle de l'anthropomorphisme contre la philosophie et l'ennemie de cette dernière. Si élémentaire qu'on la suppose, une métaphysique raisonnée fait à la religion la guerre, parce qu'elle la fait à la poésie.

Cette situation se dessine en Grèce aussitôt que l'esprit philosophique a pris naissance. On voit se former alors trois courants d'opinion distincts : parmi les esprits réfléchis, les uns passent sans réserve à la royauté nouvelle, et traitent les traditions des premiers âges d'erreurs et de fictions ; les autres, épris d'idéal, guidés par leurs regrets, entraînés par des habitudes de pensée et désireux de l'unité, cherchent une conciliation impossible, plaident en faveur des poètes les circonstances atténuantes, introduisent dans l'interprétation de leurs œuvres l'allégorie, les explications scientifiques qui en faussent l'esprit et le sens. La masse des âmes naïves et des cœurs sensibles, la foule inhabile aux discussions métaphysiques et aux raisonnements épineux, tout en subissant l'influence des enseignements nouveaux, traite

les philosophes d'intrus et d'usurpateurs, se fait une religion à son usage, où la tradition règne en maîtresse, mais où pénètre insensiblement le principe contraire qui en doit amener la ruine.

Dans cette lutte du Dieu philosophique contre les divinités des poètes, les démons d'Hésiode vont jouer le principal rôle. Leur destinée est d'être en toute occasion les intermédiaires, ou logiques ou réels, dont l'intelligence grecque a besoin pour résoudre tantôt les difficultés métaphysiques, tantôt les nécessités morales qui résultent des rapports de l'humanité avec la nature et avec le principe supérieur. La religion populaire en fait la ressource suprême des questions embarrassantes ; la philosophie conciliante, qui veut conserver le passé tout en faisant place aux conquêtes nouvelles, les charge d'en établir l'accord. Enfin, la métaphysique irréconciliable, qui ne veut rien avoir de commun avec les aberrations religieuses des poètes, se sert des démons pour les tourner contre les dieux ; ces personnifications aux contours mal définis, et par là même propres à tous les rôles, vont essayer de détrôner les antiques divinités de l'anthropomorphisme et de prendre leur place.

Au début, ce résultat n'est ni voulu ni cherché directement ; c'est bien à tort que, même au point de vue des Grecs, on a traité d'athées leurs premiers philosophes. Il n'en est pas un qui soit délibérément l'adversaire de la religion nationale. Les uns par conviction, les autres par prudence, en conservent tout ce qui est conciliable avec la rigueur des déductions scientifiques ; nul ne songe à la détruire, tous s'accordent à vouloir l'épurer. A leurs yeux, l'anthropomorphisme n'en est que la forme extérieure et toute relative ; c'est à cette forme qu'ils font la guerre, en

la distinguant du fond, qu'ils cherchent à mettre en harmonie avec leurs propres enseignements. C'est donc vainement que l'on chercherait dans les témoignages qui nous restent sur les systèmes ioniens, éléates et pythagoriciens, une négation formelle du polythéisme. Mais à l'organisation politique du monde des dieux, consacrée par les poètes héroïques, la philosophie substitue une classification scientifique. Elle affranchit le monde divin des éléments variables et relatifs que la poésie avait empruntés à l'humanité; elle le place dans les régions de l'absolu. Dépouillés des passions et des vicissitudes qui les rendent si attachants chez Homère et chez ses disciples, réduits à l'état d'abstractions, ramenés au principe unique de la force qui engendre et conserve le monde, les dieux échappent à l'adoration matérielle, se dérobent à l'imagination dans les sphères de la raison pure, et perdent en réalité saisissable ce qu'ils gagnent en dignité métaphysique.

Tel est le sens de cette phrase d'Aristote résumant le plus ancien des systèmes philosophiques, celui de Thalès : « Quelques-uns soutiennent que l'âme pénètre l'univers, ce qui a fait dire à Thalès que tout était *plein de dieux* [1]. » En apparence rien n'est changé

[1] Aristote, *De anim.*, I, 5 (chez Ritter et Preller, *Historia philosophiæ Græcæ et Romanæ, ex fontium locis contexta*, 5e édit.). Cet ouvrage nous a été d'un grand secours, en nous présentant réunies, sur toutes les grandes questions, les opinions des anciens philosophes. Depuis lors la traduction que M. Boutroux a publiée du premier volume de la *Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, en appelant notre attention sur cette œuvre magistrale, nous a permis de contrôler nos recherches personnelles. Aucun texte important ne nous avait échappé; mais il est indispensable avec Zeller de faire des réserves sur l'authenticité de quelques-uns; nous les signalerons au passage.

depuis les temps d'Homère, qui lui aussi remplissait l'univers de divinités ; à ne voir que les mots, Thalès ne parle pas autrement que la *Théogonie* d'Hésiode, qui localise l'élément divin dans toutes les parties du monde matériel, dans toutes les manifestations de l'activité intellectuelle et morale. Mais, en réalité, les dieux de Thalès n'ont de commun avec ceux des poètes que le nom ; ils ont passé à l'état de principes métaphysiques, et se confondent dans l'idée d'âme ou de force. C'est ce que nous apprend Diogène Laërte, lorsqu'il écrit : « Thalès a fait de l'eau le principe de toutes choses ; il a donné une âme au monde et l'a rempli de divinités (δαιμόνων πλήρη) [1]. » Cicéron [2] est resté fidèle à l'esprit de cette doctrine, quoiqu'il en fausse l'expression en proclamant que « Thalès a fait de l'eau le principe des choses, et placé Dieu dans l'intelligence, qui avec l'eau produit tous les êtres. » Idée que Plutarque traduit à son tour, en attribuant au chef de l'école ionienne la doctrine dont Aristote fait honneur à Anaxagore : c'est que l'esprit (νοῦς) est le dieu de l'univers [3]. Dans le détail, Thalès admettait la division des substances intellectuelles, supérieures à l'homme, en Dieu, démons et héros. « Il appelle Dieu l'intelligence qui pénètre l'univers, démons des êtres doués d'une nature spirituelle, et héros les âmes des hommes séparées du corps [4]. »

[1] Diog. Laert., I, 27. Cf. Zeller (trad. Boutroux), 205, qui au texte de Diogène ajoute Aristote, *De anim.*, I, 5, 411, A : Πάντα πλήρη θεῶν.

[2] *De nat. deor.*, I, 10.

[3] *De placit. phil.*, I, 9, 2.

[4] Stob., *Ecl. phys.*, I, 318-348. Zeller conteste avec raison ces affirmations, qui coïncident trop avec la théologie stoïcienne pour être acceptées sans réserves (v. 204 et suiv.). Les indications sur la nature et l'immortalité de l'âme, sur les démons et les héros, lui semblent suspectes pour la même raison.

L'univers entier est animé et rempli d'êtres divins qu'il désigne sous le nom de démons.

Anaximandre, à cette doctrine, ajoute quelques éléments nouveaux en déclarant que les dieux ou démons sont sujets à la naissance, qu'ils s'élèvent et meurent à de longs intervalles, et ne sont pas autre chose en somme que les mondes innombrables répandus dans les espaces célestes [1]. « Les dieux, dit-il, sont les astres du ciel. » Mêmes enseignements chez Anaximène, qui, faisant de l'air infini le principe des choses, « n'a pas nié les dieux et ne les a pas passés sous silence, affirme saint Augustin, mais, au lieu de les présenter comme les auteurs de l'air, croit qu'ils en sont issus [2]. »

On peut se demander, en se référant à ces témoignages, pourquoi l'on a fait à l'école ionienne une réputation de matérialisme, puisqu'elle proclame par la bouche de ses maîtres et fondateurs la supériorité de l'esprit sur la matière, et identifie l'idée de force avec celle de substance spirituelle. Cette méprise est d'autant plus surprenante que le dernier des Ioniens et aussi le plus remarquable, en développant les idées de ses prédécesseurs, n'est pas seulement spiritualiste au sens le plus élevé du mot, mais mystique. Nous voulons parler d'Héraclite. Pour ce puissant esprit, la réalité n'est pas dans ce que les sens nous révèlent du monde et de nous-mêmes. La matière, en tant que telle, est sujette aux changements, à la corruption et à la mort. L'âme seule, étincelle du feu divin déposée en nous, est éternelle, véritablement

[1] Stob., *loc. cit.* Cf. Zeller, 237 : « Les dieux, en nombre infini, d'Anaximandre, doivent donc être les étoiles. »

[2] August., *Civ. div.*, VIII, 2. Cf. Zeller, 253 : « Les astres sont vraisemblablement aussi ces dieux créés. »

sage et bonne. « Quand nous vivons de la vie actuelle, notre âme est morte et ensevelie dans le corps; lorsque au contraire nous mourons, l'âme revient à l'existence et à la vie véritable [1]. » L'homme ici-bas est un dieu mortel; les dieux sont des hommes immortels; la vie de l'homme est la mort des dieux; le dieu revit quand l'homme meurt [2]. Ainsi l'humanité, telle qu'elle est, ne possède pas la pure et vraie intelligence; celle-ci ne réside que dans l'être divin. Vis-à-vis des dieux, l'homme n'est qu'un enfant faible et ignorant [3]; ou, mieux encore, l'homme n'est que le singe des dieux. Mais lorsque l'élément spirituel, l'âme, s'affranchit par la mort des liens de la matière, elle devient un démon qui se perd dans les espaces infinis; l'univers entier est peuplé d'âmes et de démons qui sont les gardiens des humains [4]. Il s'opère entre la terre et le ciel un échange incessant d'âmes qui sont enchaînées dans des corps, et d'esprits qui, affranchis de la matière, vont se perdre dans les régions éthérées. Héraclite, en même temps que Pythagore, et sans doute aux mêmes sources, a puisé la doctrine de la métempsycose, qu'il enveloppe, suivant ses tendances habituelles, de formules obscures et mystiques. Sa doctrine des âmes et des démons, qui s'inspire visiblement d'Hésiode, en accommodant les fantaisies poétiques à la théorie d'un principe universel, laisse le champ libre à toutes les personnifications

[1] Pour l'exposé des idées d'Héraclite, v. Ritter et Preller, ouv. cit., p. 13 et suiv. Cette pensée a été recueillie par Euripide, v. *Polyid.*, fr. 634, et encore *Phrix.*, fr. 821. Cf. Platon, *Gorgias*, p. 492, E.

[2] Sextus Empir., *Pyrrh. hypotyp.*, III, 230; Hippolyt., IX, 10; Maxime de Tyr, *Dissert.*, 41, 4.

[3] Orig., *Adv. Cels.*, VI, p. 283. Schol. Ven., *in Il.*, IV, 4.

[4] Diog. Laert., IX, 7.

intermédiaires qui, dans l'art et dans la vie, unissent l'humanité à la divinité absolue, dont tout n'est qu'émanation et rayonnement. Mais elle les débarrasse de plus en plus des attributs matériels et du caractère anthropomorphique ; elle dégage la notion de l'âme et l'identifie avec l'idée de force. Dieu et l'âme sont une même essence : ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων ; ce que Virgile traduit, en sceptique de la décadence, en disant que chacun se fait un dieu de sa passion, tandis que chez Héraclite cette formule limite à l'esprit la part divine de notre être, et nous présente le corps comme une substance inférieure. La divinité s'incarne en quelque sorte dans chaque homme par la naissance ; elle reprend sa nature par la mort. En tant qu'âme affranchie, elle conserve encore une certaine personnalité qui en fait un démon déterminé [1]. Mais la divinité en soi embrasse tous les êtres, et n'a plus rien de commun avec les dieux d'Homère et d'Hésiode : elle est un principe abstrait, force, feu ou esprit, dans lequel se résument le jour et la nuit, le froid et le chaud, la guerre et la paix, la satiété et le besoin : par l'identification des contraires, il est la raison de l'univers ; on l'appellera, si on veut, Zeus, qui signifie la vie : c'est le nom qui en exprime le mieux la nature [2].

C'est ainsi que la philosophie ionienne, au lieu de nier le polythéisme, tend à le transformer d'une manière scientifique. Les dieux, à la rigueur, existent ; ils

[1] Cf. Lehrs, *Popul. Aufs.*, 198, note, qui rapporte ce vers d'un auteur inconnu, sans doute d'Epicharme : Ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθὸς, οἷς δὲ καὶ κακὸς, et le mot de Xénocrate : « L'âme de chaque homme est son démon ; » chez Aristote, *Top.*, II, 6. Cf., dans le chap. viii, la doctrine des stoïciens sur le démon identique à la raison dans l'homme.

[2] Cf. Mullach, *Frag. philos. Græc.*, I, p. 313.

sont l'âme des êtres et peuplent l'univers, non plus à titre de personnalités concrètes, semblables à l'homme, mais comme les forces motrices et vivifiantes du monde : δύναμιν θείαν κινητικὴν κόσμου. Au lieu de se morceler à l'infini, de révéler autant d'individualités distinctes, ils se confondent en un principe unique. L'unité d'art, qui est la loi de la théogonie poétique, fait place à l'unité métaphysique, qui, du panthéisme où les contraires se confondent, va acheminer les intelligences vers la notion du Dieu personnel. Les démons, qui chez Thalès comme chez Héraclite tiennent une large place, faciliteront la transition. Ils défendront pendant quelque temps encore la religion poétique, ébranlée dans ses fondements, en se chargeant pour leur compte des fonctions que la philosophie retire aux dieux. Ils concilient dans les esprits la rigueur des doctrines nouvelles avec le respect des antiques traditions. Ils demeurent, pour les âmes croyantes et éprises de réalités religieuses, les agents sensibles des événements et des phénomènes; pour les partisans et les imitateurs des anciens poètes, la ressource suprême de l'art et de la critique, l'objet d'un culte de convention qui se soutient dans la sphère de l'imagination quand il s'affaiblit dans celle de la raison pure; pour les philosophes et les théologiens nouveaux, une garantie qui les défend contre l'accusation d'athéisme aux yeux de la foule, et leur permet, dans l'échelle des êtres qui mène de l'intelligence humaine au Dieu abstrait, de placer des substances intermédiaires, dont le nom, sinon l'idée, rappelle la religion traditionnelle.

Quoique nous ne possédions aucun témoignage formel à cet égard, nous pouvons présumer que

Xénophane [1] en couvrit comme d'un bouclier ses audacieuses censures de l'anthropomorphisme, qui, sans cette précaution, lui eussent sans doute porté malheur. Chez le chef de l'école éléate, la philosophie ne se borne pas à enseigner des vérités nouvelles, sauf à les concilier avec les croyances existantes ; mais, avec une logique impitoyable, elle se fait franchement agressive et prétend renverser le passé religieux des Grecs, pour y substituer un système nouveau. Il y a deux parts dans l'œuvre de Xénophane, l'une purement polémique et la mieux connue, quoique accessoire ; l'autre didactique, sur laquelle nous ne possédons que des témoignages insuffisants, mais qui devait tenir la place la plus considérable. Quoique sur la question spéciale des démons les rares fragments de Xénophane et la tradition historique restent muets, il nous est impossible de passer sous silence et ce qu'il a écrit contre les poètes, et l'esquisse sommaire de ses idées sur la divinité. Ce philosophe est en effet l'expression la plus complète de l'esprit novateur qui fait à l'anthropomorphisme la guerre au nom de la science ; il est le premier artisan de l'œuvre de démolition qui à la religion de l'art va substituer celle de la philosophie. Ses arguments polémiques ont été recueillis pour la plupart par les premiers apologistes de la foi chrétienne, et ont servi plus tard à établir une confusion sur le sens du mot *démon*, qui profita à l'établissement du monothéisme [2]. Il y éclate une verve sceptique et une raillerie pénétrante qui nous font regretter de ne pas les posséder dans leur ensemble.

[1] Sur Xénophane, outre Ritter et Preller, p. 53 *et seq.*, v. Karsten, *Xenophanis reliquiæ*, Bruxell., 1830.

[2] V. plus bas le chap. viii.

« Il y a des gens qui s'imaginent que les dieux sont sujets à la naissance, qu'ils ont de l'homme le vêtement, la voix et le corps ; les Ethiopiens les font noirs et camards ; les Thraces, glauques et roux. » ... « Si les bœufs et les lions avaient des mains, si comme les hommes ils savaient peindre et fabriquer des images, ils traceraient des portraits des dieux et leur donneraient des corps comme ils en ont eux-mêmes, les chevaux semblables aux chevaux, et les bœufs aux bœufs [1]. » Ces gens qu'il désigne avec tant de mépris ne sont autres que les poètes héroïques : « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui chez les hommes est honteux et blâmable, le vol, l'adultère, la fourberie ; ils n'ont le plus souvent chanté des dieux que des actions criminelles [2]. » Et ce n'est pas une fois en passant que Xénophane s'exprime ainsi sur le compte des grands génies qui ont consacré par leurs œuvres la religion des Grecs ; il y revient avec persistance et mérite d'être appelé le railleur de la tromperie homérique : Ὁμηραπάτης ἐπισκώπτης [3].

Ses censures s'étendent à l'ensemble de la religion anthropomorphique comme à ses détails. Aristote nous apprend qu'il considérait comme également impie de faire naître les dieux et de les dire sujets à la mort [4]. Et comme les Eléates lui demandaient s'il fallait ou non sacrifier à Leucothée, déesse marine, et pleurer sur elle, il leur conseilla, s'ils la tenaient pour déesse, de ne pas pleurer, de ne pas lui sacrifier s'ils la croyaient de condition mortelle. Il condamne ainsi d'un mot le culte des héros et des demi-dieux, qui

[1] Clém. Alex., *Strom.*, V, 601, C, et VII, 711, B.
[2] Sext. Emp. *ad Math.*, I, 289 ; IX, 193.
[3] V. Karsten, *op. cit.*, p. 16.
[4] Aristot., *Rhét.*, II, 23, et les *Anecdota* de Bekker, p. 1400.

brillait alors dans tout l'éclat de sa nouveauté. Il ne veut pas non plus que dans les festins on chante les combats des Titans et des Géants [1], ni ceux des Centaures, inventés par les anciens (πλάσματα τῶν προτέρων), ni les discordes des dieux, bagatelles qui ne renferment rien d'honnête ni d'utile; mais il entend qu'on honore les divinités par un culte toujours pur. Héraclite, lui aussi, avait dans le même temps censuré les fictions des poètes; il avait dit d'Homère et d'Archiloque, dont les vers étaient le principal ornement des fêtes publiques, qu'ils méritaient d'être chassés à coups de baguette de l'assemblée des jeux. Mais comme il les associe ailleurs à Pythagore le philosophe, à Hécatée le logographe, à Xénophane lui-même, et qu'il les accuse tous en bloc de n'avoir pas le sens commun [2], ses critiques sont moins l'expression d'une hostilité systématique que des boutades d'un esprit chagrin et difficile.

La polémique de Xénophane a au contraire un objet déterminé; elle se propose pour but de préparer les voies à une théologie scientifique. Sans sortir d'un panthéisme qui trop souvent ne voit que la matière, et, dans l'impossibilité de concilier les déductions métaphysiques avec le témoignage des sens, ouvre la porte au scepticisme et aux arguties des sophistes, elle s'élève parfois à des hauteurs étonnantes. Le premier, Xénophane paraît avoir clairement entrevu et logiquement déduit le dogme de l'unité de Dieu, de son éternité, de l'immensité et de l'immutabilité

[1] Allusion à la Théog. hésiodique. Voir ce fragm., le plus considérable de tous, chez KARSTEN, *op. cit.*, p. 68.

[2] Chez DIOG. LAERT., IX, 1; c'est le fameux : Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.

de son essence [1] : « Il n'y a qu'un dieu, dit-il dans des vers conservés par Clément d'Alexandrie [2], le maître des dieux et des hommes, différent des mortels et par le corps et par la pensée. » Lors même qu'il parle encore des dieux au pluriel, ce n'est pas que logiquement il en admette plusieurs, mais pour se faire entendre du vulgaire, et parce que la langue grecque se prête mal à l'expression du dogme de l'unité divine [3]. Peut-être aussi y a-t-il, dans cette satisfaction donnée à l'opinion commune, une sorte de stratagème destiné à abriter le philosophe contre les colères des croyants et les accusations d'impiété.

Dans ce cas, la science nouvelle emploie de préférence le mot de *démons ;* on ne le rencontre pas, il est vrai, dans les fragments de Xénophane; mais il reparaît avec Parménide son disciple. Il appelle *démon* la divinité souveraine qui, des deux principes du froid et du chaud, tire tous les êtres de l'univers [4]. Ce démon, dit-il, est la cause de tous les dieux, et en premier lieu l'auteur de l'amour. Il appelle *démon* encore la sagesse qui guide l'homme instruit dans l'étude de l'univers. Grâce au démon suprême, les âmes, c'est-à-dire les démons d'ordre inférieur, passent des régions lumineuses dans les ténèbres, et réciproquement [5]. Mais, comme chez les Ioniens, ces expressions de dieux et de démons n'ont, avec l'emploi

[1] V. l'opuscule d'Aristote sur *Xénophane, Mélissus et Gorgias.* Cf. Cousin, *Nouv. frag. philos.*, Paris, 1828, p. 9 *et seq.*

[2] *Strom.*, V, p. 601.

[3] L'observation est de Karsten, ouv. cit., p. 114.

[4] Chez Simplicius, *Physic.*, 7 et 9. V. encore Stobée, *Ecl.*, I, 482,

Ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ.

[5] Ritter et Preller, ouv. cit., p. 69.

qu'en ont fait les poètes, que des similitudes extérieures. L'indigence de la langue, qui d'après une certaine école a enfanté les mythes primitifs, leur garde un semblant d'existence jusque dans les œuvres de leurs adversaires. Les démons des philosophes ne conservent de ceux des poètes que le nom : ils sont des entités métaphysiques et non des personnifications réelles. Cette ressemblance suffit d'une part pour absoudre les novateurs, de l'autre pour retarder la chute des anciennes croyances, auxquelles elle paie tribut.

Tous ces philosophes dont nous venons de parler travaillent à côté de la religion nationale ou contre elle : ils sont des hommes de science qui se posent en adversaires de la foi et proclament la supériorité de la raison [1]. Pythagore, qui suit de près Thalès et Anaximandre, qui précède Héraclite et est le contemporain de Xénophane, nous fait l'effet d'un philosophe doublé d'un prêtre. Au lieu de nier et de détruire, il s'attache à transformer ; par là il exerce sur les idées religieuses des Grecs une influence profonde et durable. Si nous en croyons Hérodote et Isocrate [2], après avoir visité l'Egypte, où il s'était instruit en fréquentant les antiques sanctuaires, il rapporta en Grèce un système philosophique qui se proposait surtout de déterminer la nature de l'âme ; il y rattacha des enseignements nombreux sur les sacrifices et les purifi-

[1] Sur l'esprit scientifique en Grèce depuis le VII[e] siècle, v. GROTE, t. II, 91 et suiv.

[2] HÉROD., II, 81. ISOCRAT., *Busir.*, XI, 375. ZELLER, p. 301, discute ces deux témoignages, refuse au dernier toute valeur historique, et estime qu'Hérodote n'a affirmé nulle part les prétendus voyages de Pythagore, mais seulement l'analogie d'une certaine coutume pythagoricienne avec un usage égyptien.

cations. Quelques historiens affirment qu'il s'abreuva aux sources mystiques d'Eleusis et de Samothrace ; mais il est plus vraisemblable qu'à des pratiques purement religieuses et morales il infusa l'esprit philosophique, et que les prêtres des mystères s'emparèrent de ses doctrines sur l'âme pour en faire le point de départ de leurs initiations purificatrices. Quoi qu'il en soit, philosophie pythagoricienne et religion mystique se fondirent si bien, qu'aujourd'hui on ne saurait décider de leur priorité respective ni faire à chacune sa part dans la transformation de l'esprit hellénique [1]. Il semble pourtant que Pythagore puisse revendiquer comme sienne la théorie de la métempsycose, qui ne fait pas partie intégrante de l'enseignement des mystères soit dionysiaques, soit éleusiniens.

Cette théorie est éminemment favorable au développement de l'idée démoniaque, en tant qu'elle s'applique à l'âme affranchie de la matière et destinée à lui survivre. Aussi savons-nous, par de nombreux témoignages, que les démons tenaient dans l'enseignement pythagoricien une place considérable, et pour la première fois y étaient coordonnés systématiquement. Voici comment Diogène Laërte expose les traits principaux de cette doctrine [2] : Les âmes, séparées du corps qui a été pour elles une prison et une tombe, vont passer mille années aux enfers pour y être purifiées de leurs souillures ; Hermès les gouverne et dispose de leur sort. Celles qui sont pures

[1] V. Lobeck, *Aglaoph.*, 244 et suiv., *passim*. Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, VII. Zeller, sur les *Rapports des mystères et de la métempsycose avec la philosophie*, I, 56 et suiv.

[2] Dans les *Fragm. philos. græc.* de Mullach, t. II, p. xxii ; chez Diog. Laert., VIII, 19, 23, 32. Cf. Nægelsbach, *N. Th.*, 404.

montent vers les régions supérieures ; les autres n'ont pas le droit de s'en approcher, mais sont retenues enchaînées par les Erinnyes. L'air entier est rempli d'âmes purifiées, qui ne sont autres que des démons et des héros ; parcelles de l'âme universelle, elles parcourent l'immensité, sous des apparences semblables au corps, se manifestent aux hommes par les songes, par des avertissements secrets, influent sur leurs déterminations, leur donnent des indications sur la santé et sur la maladie, et ont même la faculté de se manifester visiblement aux regards [1]. Ainsi, Pythagore promettait à ses disciples de leur apparaître après sa mort, et s'étonnait d'entendre dire à quelqu'un qu'il n'avait jamais vu de démon [2]. La prérogative suprême de ces esprits était de diriger les âmes des vivants vers la vertu et de les exhorter au bien ; les pythagoriciens disaient que l'homme vertueux était sous l'empire d'un bon démon (εὐδαιμονεῖν). Il ne paraît pas que l'expression contraire, qui s'introduit au même moment dans la langue, entraîne cette conclusion que Pythagore eût admis des démons mauvais : un de ses commentateurs nous dit formellement qu'il ne saurait y en avoir, l'homme ne devant jamais honorer ce qui vaut moins que lui [3]. Il y a à la vérité des âmes mauvaises, soit associées à des corps humains, soit soumises aux châtiments dans les enfers, soit enfin condamnées à vivre dans des corps d'animaux immondes ; mais elles ne méritent pas le nom de *démons* et n'exercent pas dans l'univers une action prépondérante comme les bons génies.

[1] Cf. A. Fouillée, *Philosophie de Plat.*, t. II, 42, et surtout Zeller, I, 432.

[2] Aristote, chez Apulée, *De deo Socrat.*

[3] Hiéroclès, chez Mullach, I, p. 425.

Les vers dorés, dont la haute antiquité et la provenance pythagoricienne ne sont pas douteuses, nous parlent souvent de démons [1]; nous les y trouvons hiérarchiquement disposés par rapport aux dieux et aux héros : « Vénère d'abord, la loi le veut ainsi, les dieux immortels et respecte le serment (prêté en leur nom); ensuite adore les héros saints, et donne de justes honneurs aux démons souterrains. » Hiéroclès nous apprend que le mot *héros*, dans ces vers, désigne les démons de l'air, qu'il appelle encore *anges célestes* [2]; les démons souterrains sont les esprits préposés à la purification des âmes. Suivant Diogène Laërte, Pythagore résumait sa doctrine en disant qu'il faut honorer les dieux plus que les démons, et les héros plus que les hommes. Plutarque, d'autre part, associant le nom du philosophe de Samos à ceux de Platon, de Xénocrate et de Chrysippe, ajoute que, sur les traces des anciens théologiens, il admettait des démons d'une nature supérieure à l'homme, mais qui ne possédaient point la substance divine sans mélange [3]. Pour nous qui avons suivi pas à pas l'évolution de l'idée démoniaque, identique à celle de l'âme, il n'est pas douteux que, dans la théorie générale de la métempsycose, le démon fût autre chose que l'âme purifiée après la mort, et qui s'est rapprochée de la perfection divine où elle doit s'absorber un jour. En attendant, elle remplit dans l'ordonnance du monde

[1] *Carmen aur.*, chez Mullach, v. 1, 4, 17, 60.

[2] Hiéroclès, *Comment.*, chez Mullach, 425. Déjà Philolaus, *Frag.* 18, semble distinguer les démons des dieux. Aristoxène (*ap.* Stobée, *Flor.*, 79, 45) fait de même, quand il recommande d'honorer ses parents aussi bien que les dieux et les démons.

[3] *Isis et Osiris*, 25, p. 360, et *Placit.*, I, 8. Diog. Laert., VIII, 29, 32. Elien, IV, 17.

un rôle moral qui lui profite à elle-même pour la réalisation de sa destinée finale, y conduit les vivants par de bons conseils, et purifie les âmes des morts pour en faire des démons à leur tour. C'est ainsi que l'entendait Ocellus Lucanus, quand il dit des âmes suivant les idées pythagoriciennes : « Dans le ciel elles sont des divinités, sur la terre des hommes, et dans l'espace intermédiaire des démons [1]. »

Les démons peuvent résider sur tous les points de l'immense univers ; les uns, au fond des enfers, sont attachés à la garde et à la purification des âmes ; les autres errent sur la terre, où ils se mêlent aux actions et aux résolutions des hommes ; d'autres enfin ont pour séjour les astres, dont Anaximandre avait dit qu'ils étaient les démons célestes, où Hésiode lui-même avait placé Phaéthon, démon lumineux [2]. Faut-il s'étonner que la philosophie, après avoir formulé le dogme de l'immortalité des âmes, se soit préoccupée de leur trouver une demeure privilégiée pour le moment où la mort les délivre des liens de la matière ? Nous avons vu que les poètes ont imaginé ici les îles Fortunées, situées aux confins du monde, et où leur imagination réunit tout ce que l'homme peut rêver de plus désirable ; là, le pays fabuleux des Phéaciens, où la vie s'écoule au sein d'une fête perpétuelle ; ailleurs encore, les plaines de l'Elysée, région souterraine parée des couleurs les plus riantes, lieu de délices et

[1] Ocellus Lucanus, *De rer. nat.*, III, 3, 4.

[2] *Theog.*, 991 et suiv. Il y a plus, les pythagoriciens semblent avoir désigné par le mot démon les esprits de la nature. Quoi de plus fantastique à cet égard que ce que dit Porphyre, V, p. 41, que le bruit de l'airain était la voix des démons qui en pénètrent la substance ? Thalès avait donné une âme à l'airain. V. Arist., *De anim.* I, 2, 405, A. Diog. Laert., I, 24. Stobée, *Ecl.*, I, 758 : Θαλῆς καὶ τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα.

de jouissances infinies, réservé à la vertu et au courage. Lorsque l'esprit scientifique pénétra ces présomptions d'une existence future, il voulut accorder les leçons morales sur la nature et la destinée des âmes avec les enseignements cosmologiques qui prétendaient expliquer l'univers [1]. Alors les regards s'élevèrent vers les constellations innombrables que la nuit allume dans le ciel. Ne s'imposaient-elles pas à l'imagination par le mystère de leur éloignement, par le vague de leurs contours, et par-dessus tout par l'éclat lumineux qui attestait leur nature divine ? Pythagore et Parménide parmi les philosophes, Phérécyde parmi les poètes, associèrent systématiquement l'astronomie, les uns à leurs doctrines sur les âmes, l'autre à l'histoire fabuleuse des dieux. Pour le premier, les astres du ciel devinrent le séjour des démons, c'est-à-dire des âmes purifiées, d'où ils agissaient sur les hommes en qualité de génies bienfaisants, de distributeurs des biens, de gardiens chargés de veiller à l'exécution des lois souveraines.

Nous pouvons entendre un écho lointain de ces doctrines dans un prologue de Plaute [2], imité sans doute du Sicilien Epicharme, dont le talent, à la fois gracieux et élevé, s'attacha à réformer les idées du vulgaire sur les dieux et à l'initier aux graves leçons de la philosophie pythagoricienne [3]. Ce morceau, trop peu remarqué jusqu'à ce jour, mérite une place dans notre étude. Nous voulons parler du prologue du *Rudens*, où le

[1] La philosophie elle-même avait suggéré cette idée. V. *sup.* les opinions d'Anaximandre et d'Anaximène.

[2] Plaute, *Rudens*, 1 et suiv.

[3] Pour les tendances philosophiques de la comédie d'Epicharme le Sicilien, sur les pas duquel Plaute marchait d'un pas trop hâtif (Horace, *Ep.*, II, 1, 59), v. Mullach, II, 131 et suiv. Cf. Grote, ouv. cit., II,

poète nous présente, dans l'étoile Arcturus, une des personnifications les plus hardies et les plus singulières que nous ait léguées l'antiquité : « Je suis un habitant de la cité céleste, de la cité de celui qui gouverne les nations, les terres et les mers. Comme vous le voyez, je suis une étoile d'une brillante blancheur, constellation qui se lève toujours à son heure ici-bas et dans le ciel. Mon nom est Arcturus. Durant la nuit, je resplendis dans le ciel et parmi les dieux ; durant le jour, je circule au milieu des mortels. D'autres constellations encore descendent du ciel sur la terre. Celui qui est le roi des dieux et des hommes, Jupiter, nous disperse à travers les nations pour que nous surveillions les actions des mortels, leur conduite, leur piété, leur bonne foi, afin qu'il les assiste de son secours. Quand les hommes, par de faux témoignages, gagnent d'injustes procès ou en justice nient un dépôt confié, nous prenons note de leurs noms et les rapportons à Jupiter. Il sait chaque jour qui commet le mal ici-bas.... Sur d'autres tablettes il possède inscrits les noms des gens de bien. »

Est-ce trop nous aventurer que d'attribuer à cette fantaisie poétique et morale une origine pythagoricienne, et, par Epicharme, de la rattacher aux enseignements du philosophe de Samos? Epicharme, nous dit un fragment de Ménandre, appelle dieux les vents, l'eau, la terre, le soleil, le feu, les astres [1]. Dans un passage recueilli par Müllach [2] nous lisons : « Rien

101, note. O. Muller, *Les Doriens*, IV, 7, 4. Grysar, *De Doriensium comœdia*, p. 111 : « In comœdiis suis personas sæpe ita colloqui fecit, ut sententias pythagoricas et in universum sublimia vitæ præcepta immisceret. » Et Zeller, trad. Boutroux. I, 470 *et seq.*

[1] Chez Meineke, p. 196.

[2] Chez Clém. Alex., *Strom.*, V, 597, C. Cf. *Ibid*, VII, 714, A.

n'échappe à la divinité, voilà ce qu'il faut savoir ; c'est elle qui nous surveille en personne, et rien ne lui est impossible. » Ce mélange de morale et de science physique reparaît dans le passage de Plaute ; il nous ramène, en tant que conception poétique, au mythe des âges chanté par Hésiode ; à Phaéthon ravi par Aphrodite et placé, sous la forme d'un astre, dans la voûte céleste ; aux Dioscures et à Hélène, qui, devenus des constellations par la volonté de Zeus, veillent sur les navigateurs [1]. En tant que conception scientifique, elle résout une dernière question qui jusque-là, dans les divers systèmes sur les démons, était restée sans réponse, celle du lieu où ils trouvent leur demeure définitive. L'âme de l'homme, après avoir été purifiée de ses souillures aux enfers, après avoir, dans des existences successives, expié ses fautes, prend enfin son vol vers les régions de la lumière, elle va s'établir dans l'espace infini, au voisinage des dieux [2]. De là elle rayonne sur la terre et vers les hommes mortels, qu'elle pénètre de son influence salutaire ; mais elle s'élève par une purification graduelle toujours plus haut, jusqu'à ce qu'elle s'absorbe dans l'essence divine. C'est ce que proclament les vers dorés quand ils disent de l'âme vertueuse : « Lorsque, séparée du corps, tu viendras dans le milieu libre de l'air, tu seras dieu impérissable, incorruptible, non plus soumis à la mort [3]. »

[1] V. notam. le dénouement de l'*Oreste* d'Euripide.

[2] V. la parodie de cette doctrine des âmes, voltigeant dans les espaces infinis et changées en astres, chez Aristoph., *Paix*, 827 et suiv.

Ἄλλον τίν' εἰδες ἄνδρα κατὰ τὸν ἀέρα
Πλανώμενον πλὴν σαυτόν ;

A quoi Trygée répond :

Οὔκ, εἰ μή γέ που
Ψυχὰς δύ' ἢ τρεῖς διθυραμβοδιδασκάλων, κ. τ. λ.

[3] Cf. Guigniaut-Creuzer, III, 1re part., 41. Villemain, *Génie de Pin-*

Empédocle [1], d'un siècle à peu près postérieur à Pythagore, s'empara de ces doctrines, mais les dénatura en les pliant au dualisme de principe, dont il y a peu de traces avant lui dans la philosophie des Grecs. Par l'étendue relativement considérable des fragments qui nous restent, par le caractère éclectique de ses doctrines et la tournure poétique de son esprit, Empédocle est le représentant le plus complet de cette période, où la théologie scientifique lutte avec persistance contre les anciens dieux, et leur ravit l'empire tout en paraissant leur rendre hommage.

Son système a ceci d'original, qu'on y trouve distingués deux ordres de divinités, l'un éternel, parfait, bienheureux et saint, l'autre fragile et périssable, issu de la matière terrestre, doué d'une existence limitée, quoique considérable, sujet aux travers et aux faiblesses de l'humanité. C'est-à-dire qu'Empédocle, au lieu d'exclure ou de concilier, juxtapose, sans se préoccuper outre mesure de la logique. Il y trouve un double avantage : en les acceptant, il s'abstient de heurter les opinions vulgaires sur les dieux et les enseignements des anciens poètes ; il se sert de ces divinités d'ordre inférieur pour combler la distance qui sépare l'humanité de la divinité parfaite et en soi. A la suite de Pythagore, mais dans un esprit différent, il formule une démonologie complète ; pour le philosophe de Samos, les démons étaient les âmes purifiées, sans qu'il se souciât de leur associer les dieux d'Homère, indignes, par leurs vices et leurs faiblesses, de

dare, 157 et suiv. En vertu de ces doctrines on figurait le plus souvent les génies ou les démons avec des ailes. Cf. Guigniaut-Creuzer, III, 294 et suiv. ; II, 428 ; avec les planches, et R. Ménard, *Mythologie dans l'art.*

[1] Sur Empédocle, v. surtout l'étude de Mullach, en tête du tome II des *Fragments.*

l'honneur d'un tel titre. Pour Empédocle, tout ce qui touche à la divinité, ou en vertu des théories philosophiques ou suivant les leçons des poètes, est appelé démon. Le syncrétisme d'un pareil système, où il y a place pour toutes choses, accueille ce que la Grèce a toujours rejeté jusqu'alors, la doctrine dualiste de démons bons et mauvais. Le monde, aux yeux d'Empédocle, est le produit de deux principes contraires, de l'amitié et de la discorde ; les êtres qui le composent diffèrent de nature, suivant les proportions des principes qui ont participé à leur genèse. Au sommet règne la divinité parfaite, inaccessible aux sens, intelligence pure et sans limites qui pénètre l'immensité de l'univers. C'est d'elle que sont issues par voie de génération les autres divinités, qui sont ou des personnifications morales, ou l'âme des éléments et des mondes qui peuplent l'espace et concourent à l'harmonie universelle. En donnant à ces éléments et aux astres les noms de Zeus, d'Héré, de Hadès et de Nestis, empruntés aux antiques théogonies, Empédocle ouvre la voie aux interprétations allégoriques des mythes, dont les âges suivants devaient tant abuser [1].

De ces divinités cosmiques naît « tout ce qui a été, tout ce qui est ou sera plus tard, les arbres, les hommes et les femmes, les bêtes sauvages, les oiseaux, les poissons, habitants des eaux, et aussi les dieux, qui durent longtemps, comblés d'honneurs. » Voilà une classe nouvelle de divinités, sans doute celles que le vulgaire adore, que les poètes ont

[1] Mêmes procédés chez Démocrite. V. Mullach, I, lxi. Ce philosophe professait d'ailleurs sur les démons des doctrines analogues à celles de Pythagore et d'Empédocle. V. Sextus Empir., *adv. Mathem*, lib. IX, 19. Cf. Bouché-Leclercq, *De la Divination*, Introd., p. 39.

chantées, qui ont régné durant des siècles, mais dont le pouvoir aura un terme. Il y faut comprendre aussi les génies et les démons préposés à la garde des hommes, ceux-là mêmes qu'avait célébrés Hésiode, et dont le pythagorisme avait développé la doctrine.

Suivant l'état de leur être, ou plus souillé ou plus pur, ils sont de deux espèces, ou bons ou mauvais, et président aux actions des hommes, aux événements du monde et aux phénomènes de l'univers [1]. Tantôt ces divinités sont, comme chez Pythagore, des âmes qui n'ont pas accompli encore le cercle de la génération, et qui, exilées des régions où brille la pure lumière, condamnées à des migrations de longue durée, expient sur la terre ou dans les êtres organisés quelque faute antérieure, jusqu'à ce que, châtiées et purifiées, elles retournent au séjour qui convient à leur nature. Tantôt elles ne représentent que les personnifications des mouvements de l'âme [2], des abstractions psychologiques ou morales, comme la *Théogonie* d'Hésiode en renferme un grand nombre. Tels sont la vigilance et le sommeil, la dissimulation et la sincérité, la misère et l'opulence, l'harmonie et la discorde, la beauté et la laideur, le mouvement et le repos, la naissance et la mort, le silence et la voix. Ces oppositions symétriques nous donnent l'idée sommaire du dualisme d'Empédocle, et expliquent le rôle qui y est attribué aux démons bons et mauvais. Chaque homme à sa naissance devient la propriété de deux génies contraires, qui règlent sa

[1] Pseudorig., *Phil.*, III. Plutarque, *De tranq. an.*, 474. Porphyr., *Antr. Nymph.*, c. 8.

[2] Παθῶν σπέρματα, dit Plutarque, *loc. cit.*

destinée et le dirigent, l'un vers le bien et la félicité, l'autre vers le mal et l'infortune : « Tout dans le monde tient de la nature démonique et spirituelle. Les démons circulent partout, tombés du ciel.... Ils sont les intermédiaires entre le ciel et la terre ; ils sont les liens du grand tout ; ils jouent par conséquent un rôle analogue à celui de l'amour qui relie ; ils sont les ministres de l'amour [1]. »

Mais ils sont aussi ceux de la discorde : les sinistres fantômes que Virgile place à l'entrée des enfers [2] sont des démons mauvais, empruntés au système d'Empédocle. Des sombres profondeurs sortent des légions de génies funestes qui se répandent à travers le monde, où ils errent pendant des milliers d'années loin des bienheureux, dans cette prairie de misère qui est le séjour de l'homme. Notre âme même n'est qu'un démon tombé du ciel et emprisonné dans un corps. La race mortelle est un produit de la division et des gémissements, exilée loin des dieux, errante et soumise à la discorde insensée, jouet des esprits mauvais que la discorde engendre. « Ils pénètrent les éléments de leur funeste présence ; l'air les rejette et les précipite dans les flots ; la mer s'en décharge dans les entrailles de la terre ; celle-ci les renvoie aux flammes dévorantes du soleil qui les lance dans les tourbillons de l'éther ; tous les éléments les reçoivent tour à tour et les abhorrent également [3]. »

Sous ces métaphores hardies, Empédocle a caché, s'il faut en croire ses interprètes Eusèbe et Hippolyte, la théorie même de la métempsycose et de la mi-

[1] A. Fouillée, ouv. cit., II, p. 51.

[2] *Enéide*, VI, v. 273 *et seq.*

[3] Emped., *Carmina*, chez Müllach, v. 6, 9, 10, 21, 31, 92.

gration des âmes, empruntée à Pythagore et à Héraclite. C'est sans doute au philosophe d'Agrigente que fait allusion Hérodote dans ce passage du livre II de son histoire, quand il dit: « Les Egyptiens les premiers ont déclaré que l'âme de l'homme est immortelle, et qu'après la dissolution du corps elle rentre par des générations successives dans d'autres corps vivants ; que lorsqu'elle a traversé les continents, les mers et les régions de l'air, elle rentre de nouveau dans un corps humain, et que cette migration s'accomplit dans l'espace de trois mille ans. Il y a des Grecs qui ont enseigné cette même doctrine, *les uns autrefois, quelques-uns plus tard,* comme étant la leur. Quoique je connaisse leurs noms je ne les écris point ici [1]. » Si l'expression de οἱ πρότερον désigne, comme on n'en saurait douter, Pythagore et Phérécyde [2], le οἱ ὕστερον s'applique spécialement à Empédocle, contemporain d'Hérodote, fameux alors parmi les peuples de la Sicile et de la Grèce. Les âmes pour lui peuplent l'immensité, et à l'état d'esprits ou de démons qui agissent sur le monde et sur l'homme, et en s'incarnant dans les organismes de tout genre, depuis l'homme jusqu'aux animaux et aux plantes. Tous ces esprits sont identiques dans leur essence et diffèrent par leurs qualités morales, qui déterminent la nature de leurs fonctions. Ils sont dans un état perpétuel de changement et de transformation, sans arriver jamais à l'invariable béatitude, à l'absorption définitive dans l'essence divine, qui est le destin des démons de

[1] Hérod., II, 123.

[2] Peut-être aussi Héraclite. Pour l'interprétation de ce passage, cf. Zeller, trad. Boutroux, I, 302, notes 2 et 3.

Pythagore. Leur fonction la plus élevée est de présider au bonheur des gens de bien, de les aider de leurs inspirations et de leurs conseils. Au terme de leur purification définitive, ils rentrent dans un corps et recommencent une période nouvelle.

Ce mouvement circulaire et indéfini n'a pas l'approbation de Plutarque [1] : « Que les gens de bien, écrit-il, soient gardés, non par les dieux, qu'il convient de débarrasser des soucis de ce monde, mais par les démons serviteurs des dieux, voilà une idée qui ne me semble pas mal imaginée. Mais attribuer à ces démons des fautes et des erreurs, les soumettre à des migrations expiatoires, et même, au terme de leur carrière, à la mort, comme les hommes, voilà qui me paraît quelque peu inintelligent et barbare. » Nous craignons que Plutarque, en critiquant ainsi la théorie d'Empédocle, n'en ait pas saisi le sens. Il ne saurait être question chez ce philosophe de mort au sens propre du mot, mais seulement de transformation d'existences. Toutes les âmes, tous les esprits, tous les démons, ne sont que des émanations divines de même nature et de qualités différentes. Immédiatement au-dessous de la divinité sont les serviteurs des dieux, qui veillent sur l'humanité vertueuse ; à l'autre extrémité du système des êtres sont les démons mauvais, qui manifestent leur influence par les fléaux, les maladies, les soucis et les passions funestes. Au milieu sont les âmes de tous les êtres, et celles qui vivent dans la plante, et celles qui sentent dans les animaux, et celles qui pensent dans

[1] *De orac. defect.*, 418. Nous nous servons ici et ailleurs, en la rectifiant parfois, de l'excellente traduction des œuvres morales de Plutarque, par Ricard.

l'homme. Les unes peuvent déchoir comme les autres peuvent monter, et la mort pour toutes n'est qu'une métamorphose.

Que deviennent, dans ce système qui résume toute la philosophie hellénique, les dieux d'Homère et d'Hésiode ? Si nous voyons encore leurs noms reparaître mêlés à des créations d'un genre tout nouveau, leur personnalité réelle s'est évanouie. Empédocle les tolère comme nous les acceptons aujourd'hui, à titre de fantaisies artistiques ; il les supprime de la nature et de l'ordonnance du monde. Zeus n'est plus que le soleil ; l'ambroisie désigne les vapeurs qui alimentent ses rayons brûlants ; Athéné est la sagesse philosophique, et son surnom de Τριτογένεια lui vient du triple don qu'elle confère à l'esprit de l'homme. Il en est de même des autres divinités : elles sont les personnifications poétiques des forces qui ont engendré et font mouvoir l'univers, des sentiments et des passions qui agissent sur le cœur humain. Qu'on les appelle démons ou dieux, elles ne représentent que le principe abstrait de vie qui agite la matière, dont les manifestations infinies composent l'harmonie universelle. A la royauté personnelle de Zeus, maître souverain des dieux et des hommes, a succédé la domination abstraite des lois physiques, la nécessité supérieure des principes rationnels [1].

Jusqu'à quel point ces doctrines, professées par la philosophie et destinées seulement, par leur élévation même, à un petit nombre d'esprits distingués, ont-elles agi sur la langue nationale et sur l'opinion commune, dont elle est l'expression ? Cette question,

[1] V. la censure et la parodie de ces doctrines chez Aristoph., *Nuées*, 364 et suiv.

envisagée dans toute son étendue, nous entraînerait au delà des limites que nous devons nous imposer. En nous restreignant au sujet de cette étude, nous y avons déjà répondu en partie, lorsque nous avons essayé de faire connaître, dans un chapitre précédent, les résultats généraux et populaires de l'enseignement des mystères. La philosophie ne s'empara pas directement de l'esprit hellénique ; elle y pénétra par le canal des leçons religieuses distribuées dans les temples de Samothrace, d'Eleusis et d'Athènes. Au contact de ces sanctuaires, elle perdait de ses allures scientifiques, se dissimulait sous le voile du mythe et de l'allégorie, empruntait à l'art anthropomorphique des procédés qu'elle répudiait dans les écoles. C'est ainsi que graduellement elle modifia les opinions communes sur la nature des dieux et sur celles de l'homme; en développant la notion de l'âme, elle enleva à l'organisme la réalité de l'être humain pour la transporter à un principe spirituel et impérissable. C'est le seul point des doctrines morales des philosophes qui devint véritablement populaire [1]. Quant aux systèmes métaphysiques qui se ramènent tous à un panthéisme trop subtil pour être accessible à l'intelligence de la foule, ils trouvent un écho dans les préoccupations sur la nature et l'origine du mal, sur les rapports de l'activité humaine avec la volonté suprême des dieux. A la doctrine du destin, qui règle la part de tous les êtres dans l'univers et dont la majestueuse figure se dresse sur le monde des divinités homériques, comme le fantôme du Dieu personnel, se substitue, dans les idées et dans la langue, l'insaisissable notion du hasard (τύχη), érigé

[1] V. Negelsb., *Nachhom. Theol.*, VII, vers la fin.

en maître souverain de l'univers [1]. C'est à lui que les Grecs recourent chaque fois qu'il s'agit d'expliquer l'incertitude des choses humaines, les accidents imprévus, la mutabilité inhérente aux événements et aux phénomènes : « O fille de Zeus libérateur, Fortune protectrice, c'est par toi que sur la mer sont dirigés les vaisseaux rapides, et sur terre les guerres tumultueuses, les assemblées des hommes. Les espérances des mortels s'égarent dans des sentiers sans issue. Mais il n'en est point qui ait obtenu des dieux un signe certain des événements futurs : la conjecture de l'avenir est aveugle. Souvent la réalité trompe l'attente des hommes, souvent elle vient à l'encontre de leurs désirs. Souvent aussi, saisis par les vagues impétueuses, ils échangent en peu de temps un grand bonheur pour un mal [2]. » Ainsi chantait cette puissance nouvelle, Pindare, interprète des sentiments populaires : ainsi, à la faveur des procédés poétiques qui relèvent par l'art les idées de la foule sur la divinité et sur son action dans le monde, l'âme abstraite, le principe spirituel, dont le rayonnement constitue la vie de l'univers, devient une divinité définie et personnelle, qui se place au-dessus de l'Olympe traditionnel et supplée à son insuffisance. En tant qu'elle limite les facultés humaines, en tant qu'elle exprime la dépendance des mortels vis-à-vis des lois physiques et morales qui régissent le monde, ce pouvoir, aux contours vagues et à l'influence indéfinie, s'appelle le plus souvent δαίμων. L'homme qui est l'objet de ses faveurs est appelé εὐδαίμων [3] ; quand

[1] Lehrs, *Popul. Aufs. Dæmon und Tyche*, 175 et suiv.

[2] Pind., *Carm. Schneidewin (Ol.* XII). V., chez Horace, l'*Ode à la Fortune*, liv. I, 35, et Pline l'Ancien, II, 5.

[3] V., sur le sens qu'on attribuait aux mots εὐδαίμων et κακοδαίμων du

il lui cède ou en est victime, il est δυσδαίμων, κακοδαίμων, βαρυδαίμων. Et comme cette conception ne saurait s'affranchir de celle des génies ou démons que la philosophie pythagoricienne a préposés à la garde des hommes sur la terre, et des esprits funestes, imaginés par le dualisme d'Empédocle, la fortune collective se morcelle en une foule de fortunes particulières, qui sont la raison suffisante et la cause de tout malheur, de tout bonheur ici-bas [1].

Par là l'opinion populaire retourne, quoique dans un système différent, à la manière dont Homère envisageait les choses divines et humaines. Elle trouve sans le savoir un compromis entre l'anthropomorphisme et la théologie philosophique. Elle paie tribut à l'esprit nouveau sans renier ses antiques croyances, et rajeunit la religion traditionnelle par ces mêmes philosophes qui prétendaient la détruire.

Si l'art n'est, dans son expression la plus générale, que la tranformation idéale de la vie des nations, nous pouvons rechercher quel est le poète qui, au terme de

temps d'Aristophane, un passage curieux des *Grenouilles*, v. 1182. Euripide récite le premier vers d'une tragédie perdue : « Œdipe était tout d'abord un homme heureux (εὐδαίμων). » Eschyle l'interrompt : « Non certes, par Zeus, mais naturellement malheureux (κακοδαίμων) ; car, *avant qu'il fût au monde*, Apollon avait prédit qu'il tuerait son père. Comment donc aurait-il été d'abord un homme heureux ? » Euripide prend le mot au sens tout humain de ὄλβιος ; Eschyle lui garde sa signification divine.

[1] La fortune est honorée comme une divinité dès les temps d'Alcman : Plutarch., *Fort. Rom.*, p. 261. Hésiode la nomme parmi les Océanides (*Théog.*, 360). Dans l'hymne à Déméter, elle est une des compagnes de Perséphoné (420). Les expressions de τύχη et de δαίμων sont synonymes dès l'époque de Pindare et de Théognis, et désignent le génie individuel de chaque homme, génie qui s'identifie avec sa destinée. Cf. Pindare, *Pyth.*, 5, 122 : Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων, et *Théogn.*, v. 161 : Πολλοί τοι χρῶνται δειλαῖς φρεσὶ δαίμονι δ' ἐσθλῷ, εἰσὶν δ' οἳ βουλῇ τ' ἀγαθῇ καὶ δαίμονι δειλῷ μοχθίζουσι.

la période que nous venons de parcourir, s'est inspiré le mieux des tendances nouvelles et en a transmis à la postérité le plus parfait témoignage. Celui qui s'en fit l'interprète, non plus comme Empédocle dans des développements didactiques qui entravent l'imagination et répugnent au vulgaire [1], mais dans des strophes lyriques où la sublimité de la pensée est soutenue par l'éclat du style, c'est Pindare, que nous appellerions volontiers le poète de l'âme immortelle, l'Homère de la religion pythagoricienne. Né à une époque où le génie grec s'était éloigné de la simplicité épique, en même temps que dégénérait la religion des premiers âges, il sut plaire à ses contemporains en associant à l'art d'Homère ce qu'il y avait de plus noble dans les enseignements des mystères [2]. Il ne répudia point l'héritage légué à l'art par le chantre d'Achille et d'Ulysse ; mais, parmi les fables que l'épopée avait consacrées, il choisit à dessein celles qui se recommandaient par une morale pure, qui faisaient aimer le culte des mâles vertus et exaltaient le respect des dieux [3]. Quand les nécessités de l'œuvre poétique plaçaient sur son chemin des mythes que Xénophane ou Pythagore frappaient de leurs censures, il les transformait au nom de la morale, de la théologie scientifique. Il n'entendait chanter des actions divines que les plus belles [4], celles qui seules étaient dignes

[1] *Vulgus abhorret ab hâc.* Lucrèce, I, 945.

[2] V. Schneidewin. Pind. *Carmina. Præfat.*, lxxxiv *et seq.*

[3] Cf. O. Muller, *Prolégom.*, 87.

[4] Ἐστὶ δ' ἄνδρι φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλὰ (*Olymp.*, I, 35), et Cicér., *Nat. deor.*, III, 25. Il y a toutefois des exceptions. Ainsi Pindare chante le culte d'Aphrodite à Corinthe (fragm. 88, chez Bergkh, *Poetæ lyrici Græci)*, et même les amours de Zeus et de Ganymède. Cf. l'article que M. Weil a consacré au beau livre de A. Croiset, *la Poésie de Pindare*, dans la *Revue critique*, numéro du 10 mai 1880, p. 366.

de la sainte majesté de leurs auteurs. Il crut de bonne foi qu'on pouvait suivre Homère, poète, sans adopter les aberrations d'un grossier anthropomorphisme, et le prouva par son exemple. Trop poète lui-même pour n'être pas épris de l'art sous toutes ses formes, il ne tint pas rigueur à son maître de ses conceptions naïves et légères, trop gracieuses pour être vraiment corruptrices. Il plaça au-dessus de la terre l'idéal divin, mais le rendit sensible par des éléments terrestres ; il conserva l'Olympe des pères, mais en changea l'atmosphère métaphysique et morale. Peut-être même y a-t-il chez lui, dans une faible mesure, quelque chose de ce scepticisme poétique qui s'enquiert peu de la vérité logique d'un mythe, pourvu qu'il soit susceptible de beauté artistique.

C'est ainsi que, dans un premier fragment des *Thrènes* [1], il décrit avec amour les charmes de l'Elysée homérique, tandis que dans le quatrième il y mêle les leçons pythagoriciennes sur la métempsycose. Pris dans son ensemble, il a professé sur les dieux, l'humanité et leurs rapports, sur la nature de l'âme et sa condition future, une religion éclectique où se retrouvent harmonieusement fondus Homère et Pythagore, Hésiode et Empédocle, où, dans une sorte de panthéisme mystique, la divinité en soi est la raison d'être et l'essence de l'univers, où se groupent tous les êtres avec l'homme au centre, la divinité parfaite au sommet, les agents du mal dans les sombres profondeurs, et pour rattacher l'humanité aux dieux, les héros et les génies bienfaisants [2]. Lorsque, célébrant

[1] Edit. Schneidewin, p. 300, 301.

[2] Τίνα θεὸν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν ;
(*Olymp.*, II, 2.)

la puissance de la poésie, il partage tous les êtres en deux classes, ceux que charment les muses et ceux qu'elles épouvantent, il fait succéder à Zeus dont les chants harmonieux éteignent la foudre et bercent l'aigle redoutable, à Arès dont ils désarment la fureur, les démons qui se laissent apaiser par leur douce influence. Typhon, au contraire, étendu au fond de l'Etna, en sa qualité de génie mauvais et d'ennemi des dieux, est insensible à l'art des muses [1]. Ailleurs il adopte franchement les idées d'Empédocle sur les esprits mauvais qui séduisent l'homme, et dit de Coronis qu'elle fut vaincue par le démon contraire, qui la poussa au mal [2].

Il adopte du reste, et dans son point de départ et dans ses conséquences, la théorie pythagoricienne sur l'âme distincte du corps, sur la vie future, la migration des âmes devenues des génies, leur purification par les châtiments et leur glorification définitive par l'apothéose méritée. Les fragments mutilés des *Thrènes* et le passage fameux de la deuxième Olympique en sont des témoignages suffisants [3] : « Les âmes des impies, exilées loin du ciel sur la terre, errent en proie à des douleurs meurtrières, enchaînées au joug inévitable des malheurs. Les âmes des hommes pieux habitent dans le ciel et célèbrent par des hymnes *le grand bienheureux*. » Purifiées par l'expiation, les âmes reviennent des enfers pour garder et protéger les vivants [4] : « Quand Perséphoné a reçu le rachat

[1] *Pyth.*, I, 5 et suiv.

[2] Δαίμων δ' ἕτερος ἐς κακὸν τρέψαις ἐδαμάσσατό νιν (*Pyth.*, III, 34). C'est le *alteram fortunam expertus* des Latins.

[3] *Thren.*, *fragm.* 3 (97). Schneidewin considère ce fragment cité par Clément (*Strom.*, IV, 640) comme suspect. Pour le commentaire, v. Villemain, *Génie de Pindare*, 25.

[4] *Olymp.*, XII, 105.

des fautes passées, au bout d'une longue période elle renvoie les âmes vers les régions du soleil ; et par elles sont exaltés les rois illustres, les hommes que leur force distingue ou qui sont grands par la sagesse ; et alors ces âmes sont appelées par les hommes *des héros vénérables* [1]. » Ailleurs il donne au génie qui reçoit l'homme à son entrée dans le monde le nom de δαίμων γενέθλιος. C'est grâce à ce démon que Xénophon, le héros de cette ode, remporte ses victoires présentes et peut compter sur une gloire à venir. Néoptolème devient après sa mort le gardien du bois sacré des Æacides, auprès du temple de Delphes, d'où il veillera sur les pompes héroïques qu'on doit lui décerner un jour [2].

Dans la deuxième Olympique [3], Pindare, en traçant le tableau de l'existence des âmes après la mort, s'inspire à la fois d'Homère et d'Hésiode, en les complétant par les enseignements orphiques d'Eleusis et par les leçons de Pythagore : « Ceux d'entre les morts qui se sont rendus coupables reviennent sur terre pour y subir des épreuves, et ceux qui ont péché dans l'empire de Zeus descendent aux enfers, où un juge inexorable et dur prononce leur sentence. Mais les âmes pieuses y jouissent d'une existence exempte de soucis ; un soleil toujours brillant les éclaire et la nuit et le jour. Ils ne fatiguent point leurs bras à retourner la terre ni à fouiller les flots ; car ils n'ont point de besoins. En compagnie des dieux vénérés, ils coulent une existence sans larmes, parce qu'ils ont observé la piété. Mais les coupables plient sous le faix

[1] V. Schneidewin, ouv. cit., II, 168.

[2] *Nem.*, VII, 46.

[3] *Olymp.*, II, 57 et suiv. Cf. Ed. Gerhard, *Uber Orpheus und die Orphiker* (dans les mémoires de l'Acad. roy. de Berlin, 1861, p. 9 et 45).

d'horribles souffrances. Ceux qui trois fois, sur la terre et dans les enfers, ont su garder leur âme pure de toute injustice, ont accompli la carrière fixée par Zeus ; ils s'en vont habiter au palais de Cronos, dans les îles Fortunées. La brise parfumée de la mer les enveloppe ; à leurs regards étincelle une frondaison d'or ; des arbres magnifiques y ombragent la terre et l'onde nourrit des plantes merveilleuses ; dans leurs mains et sur leurs têtes resplendissent des couronnes. Car tel est l'arrêt du juste Rhadamanthe, qu'a associé à son règne Cronos, l'antique époux de Rhéa, au trône puissant.... Et parmi ces héros sont Cadmos et Pélée ; Thétis leur a amené Achille, son fils, quand elle eut attendri par ses supplications le cœur de Zeus. »

Nous pouvons conclure sur ce morceau : il n'y en a point qui marque mieux l'esprit de la poétique nouvelle, expression idéale de l'orphisme et de la philosophie. Par l'application des procédés anthropomorphiques à des idées morales et religieuses qu'ignorait l'âge antérieur, il nous offre comme le type abrégé d'un art où subsiste triomphante l'autorité d'Homère par la magie de son talent, où l'influence des philosophes se révèle par un respect plus grand de la notion divine, où éclatent enfin, parés de grâces brillantes, les enseignements des mystères, refuge ouvert aux âmes contre l'incrédulité qui s'annonce et l'indifférence qui devient à la mode.

CHAPITRE VII

LE DÉMON DE SOCRATE. LA DÉMONOLOGIE PLATONICIENNE.

Quand Socrate parut, la religion homérique, attaquée par la philosophie, et insensiblement écartée de la vie pratique par les enseignements des mystères, avait perdu tout crédit auprès des esprits réfléchis, et n'obtenait plus, même du vulgaire, qu'une faveur routinière et conventionnelle [1]. Avec Socrate, la religion philosophique quitta l'enceinte des écoles, où elle s'était prudemment renfermée jusqu'alors, apparut dans les gymnases et sur la place publique, devint l'objet d'entretiens familiers, et, propagée par une jeunesse enthousiaste qui lui fournit des apôtres, prit place au foyer de tout citoyen intelligent. Alors, tout ce qui dans Athènes, par habitude, par intérêt ou par politique, restait fidèle ou faisait semblant de l'être aux croyances menacées, se ligua contre le représentant populaire des doctrines nouvelles. Le procès de Socrate, quand Mélitus le porta devant l'Aréopage, était dans l'air depuis longtemps; les Athéniens l'avaient intenté déjà à Anaxagore [2] et à

[1] Sur l'esprit religieux de ce temps, v. Bernhardy, I, 452 et suiv.; cf. 163 et suiv. Nægelsb., *Nachh. Th.*, VIII.

[2] Plut., *Pericl*, 32; *Nic.*, 23. Diogène L., II, 12, 14 : IX, 50, 51, 52.

Protagoras, dont l'un interprétait Homère allégoriquement, dont l'autre disait des dieux qu'il n'en pouvait rien savoir. Aristophane avait, bien des années d'avance, formulé l'acte d'accusation au nom d'un conservatisme qui, au fond, se serait peu soucié de la religion traditionnelle s'il n'y avait vu une ressource politique [1]. Nous n'avons certes pas l'intention de refaire à nouveau l'histoire de ce procès célèbre; mais comme l'accusation et la défense se sont également servies des démons et des choses démoniaques, objets de ce livre; que la philosophie socratique a fait faire à l'étude de l'idée divine, dans ses rapports avec l'humanité, un pas décisif; que d'ailleurs le nom même de son fondateur est inséparable d'un certain démon familier devenu célèbre, nous sommes contraint d'aborder un terrain où il n'y a plus qu'à glaner aujourd'hui. Cette étude, qui par elle-même n'a point de prétention à la nouveauté, présentera du moins cet avantage de replacer le démon de Socrate dans le milieu philosophique et religieux qui lui a donné naissance, de le faire juger à la lumière des doctrines antérieures : peut-être sera-t-elle nouvelle par là.

« Socrate viole la justice parce qu'il ne croit pas aux dieux de la cité et qu'il introduit d'autres δαιμόνια nouveaux; il la viole encore parce qu'il corrompt la jeunesse [2]. » Ainsi parlait l'acte d'accusation. En laissant de côté le troisième grief, qui n'est que la conséquence des deux autres, et qui ajoute un *considérant moral*, nous dirions volontiers politique,

[1] V. *Aristophanis Nubes*, édit. W. S. Teuffel, p. 16 et suiv.; et notre thèse : *Aristophanes, impiet. reus*, cap. IV.

[2] Xénoph., *Mem. Socr.*, I, 1. Plat., *Apol.*, p. 24, B. Le texte officiel a été relevé sur une inscription par Phavorinus, que cite Diog. L., II, 40.

aux considérants purement religieux qui auraient bien pu laisser les juges indifférents, nous pouvons nous demander si véritablement Socrate ne croyait pas aux dieux de sa patrie, et quels étaient ces δαιμόνια qu'il leur substituait.

Platon et Xénophon se sont attachés tous les deux, et par des arguments semblables, à justifier leur maître de l'accusation d'impiété [1]. La tâche était facile, en prenant ce mot dans son sens le plus étendu; mais si on l'entend au point de vue restreint des accusateurs qui ne voulaient parler que de la religion traditionnelle, la cause de Socrate était si bien perdue d'avance que ses disciples n'ont même pas cherché sérieusement à la défendre. Il n'y a pas dans l'apologie de l'un ou de l'autre un seul argument décisif. Platon surtout, avec une vue profonde sur l'avenir et l'intelligence complète de la mission de son maître, plaide moins pour Athènes et pour des croyants polythéistes que pour la postérité et la philosophie du Dieu personnel [2]. Mais ce qui fait pour nous la gloire de Socrate faisait son crime pour ses contemporains. Il est impossible de le méconnaître : Socrate était entièrement et délibérément monothéiste. Il l'était à la

[1] Nous nous sommes imposé de ne lire le chapitre de M. Grote sur *Socrate* (XII, 237 et suiv.), qu'après avoir terminé le nôtre; nous avons la satisfaction de constater qu'en travaillant de préférence sur les textes, nous nous sommes rencontrés dans un jugement identique pour le fond et quelquefois pour la forme. Cf. encore la préface de l'*Apologie*, dans la traduction de Cousin. Au moment où nous terminions ce travail, paraissait le tome Ier de la traduction de Zeller, par M. Boutroux, qui appelait notre attention sur les ouvrages de ce maître. Après avoir lu le volume sur Socrate et les socratiques *(Socrates and the Socrat. schools*, transl. Reichel, p. 73, London, 1868), nous croyons pouvoir dire que nous n'avons rien à ajouter ni rien à retrancher dans ce chapitre.

[2] Sola posteritatis cura et abruptis vitæ blandimentis. (Tacite, *Hist.*, II, 54, cité par M. Grote, XII, 328, trad. Sadous.)

suite de Xénophane, de Pythagore, de Parménide, d'Anaxagore. Il ne se bornait pas, avec les disciples d'Empédocle, qui ont dû être nombreux à Athènes et dans tout le monde hellénique, à professer ce polythéisme épuré qui, répudiant au nom de la raison et de la morale les embellissements poétiques de l'Olympe, concevait vaguement la puissance souveraine d'une divinité unique et lui subordonnait une foule d'êtres qui représentaient tant bien que mal les dieux héréditaires. Il ne garde de cette religion prudente et éclectique que certaines formes de langage qui rendaient ses leçons intelligibles à ses contemporains. Sa raison ne s'incline que devant le Dieu un, immuable, éternel, Providence de l'homme et du monde, qu'il pénètre de son action toute-puissante; elle l'affranchit des vicissitudes de la matière, le dépouille des attributs humains, et l'honore par un culte exempt de pratiques niaises et de puériles superstitions. Socrate ne croyait donc pas aux dieux de la patrie, si par là il faut entendre les divinités anthropomorphiques qu'avaient chantées Hésiode et Homère. Mélitus y croyait-il lui-même ? Il est permis d'en douter, car Aristophane, qui lui avait fourni, vingt ans à l'avance, les éléments de l'acte d'accusation, n'y croyait pas [1].

Mais quels sont ces δαιμόνια nouveaux qui, dans l'enseignement de Socrate, ont pris la place des divinités nationales ? Remarquons que ce terme, très vague par lui-même et sans équivalent exact dans notre langue, n'est jamais pris, ni par Platon ni par Xénophon, au sens d'un véritable substantif [2]. Cicéron

[1] V. notre thèse latine, *Aristophanes*, *impietatis reus*.

[2] Schleierm, trad. de Plat., I, 2, 432 Il faut sous-entendre σημεῖον,

le traduit par *divinum quiddam*, en le limitant au démon mystérieux qui parlait à l'âme de Socrate dans les occasions solennelles. Dans l'esprit de Mélitus et de ses associés, il désignait un ensemble de croyances et de pratiques mal déterminées, s'adressant à ces divinités philosophiques qui portaient de préférence le nom de δαίμονες, par opposition avec θεοί, nom qui restait affecté aux dieux des poètes, qui étaient ceux de la foule [1]. Ces noms étaient devenus des travestissements commodes, sous lesquels la Thrace, l'Egypte, l'Asie Mineure, importaient en Grèce leurs cérémonies et leurs divinités. Les philosophes s'emparèrent de ces vocables sans conséquence et en abritèrent leurs théories sur la vraie nature de la divinité. Mais à mesure que ces théories tendaient à s'imposer à l'esprit public, on fit une distinction entre les divinités venues du dehors, qui s'ajoutaient aux divinités nationales sans leur contester l'empire, et ces enseignements philosophiques qui ruinaient par la base les croyances héréditaires. Mélitus, soit animosité personnelle, soit conviction sincère, s'aperçut que la lutte allait s'engager des démons contre les dieux et poussa le cri d'alarme.

Nous ne voudrions pas qu'on nous accusât de défendre ce personnage qui, de par la superstition, ins-

qui est exprimé quelquefois : *Rep.*, VI, 496, C; *Eutyph.*, 3, B. *Alcib.*, I, 103 : Τὸ δαιμόνιον ἐναντίωμα. Dans le *Phèdre*, 242 : Τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον. CICÉR., *De divin.*, I, 54.

[1] Οὓς μὲν πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, δαιμόνια δὲ καινά... (acte d'accusation). Chez ARISTOPHANE, *Nuées*, 253, Socrate appelle les nuées δαίμονες.

...Ξυγγένεσθαι ταῖς Νεφέλαισιν ἐς λόγους,
Ταῖς ἡμετέραισι δαίμοσι ;

Cf. 570 et suiv., où les nuées appellent le soleil : μέγας ἐν θεοῖς ἐν θνητοῖσί τε δαίμων.

crivit le nom de Socrate sur cette liste des martyrs de la vérité qui devait être si longue. Mais peut-être était-il de bonne foi. Il n'eut donc pas à s'enquérir si les idées de Socrate sur la divinité étaient meilleures et plus morales que les idées de la foule. Cette question, la postérité seule pouvait la poser ; pour les contemporains, elle eût constitué un blasphème. Sous la vague expression de δαιμόνια et de δαίμονες, dont Socrate, comme les philosophes ses prédécesseurs, aimait sans doute à parer son langage, Mélitus soupçonna la négation du polythéisme : n'est-ce pas l'éternel honneur de Socrate que ce soupçon ait été fondé ? En matière religieuse, il n'y a point de subtilités, point d'équivoque qui excuse de penser autrement que la foule : substituer des divinités et des cérémonies nouvelles à l'Olympe traditionnel, c'est nier la légitimité de cet Olympe ; ne pas avoir la foi de tout le monde équivaut à n'en pas avoir du tout : tel était le cas de Socrate ; il était impie aux yeux de Mélitus, qui pour nous est l'impie véritable.

Quand Platon, jouant sur le mot δαιμόνια, fait dire à Socrate qu'on ne peut admettre des δαιμόνια sans croire aux démons, et que la foi aux démons suppose la foi aux dieux [1], il fonde, ironiquement peut-être, sur le double sens d'un mot un argument absolument sans valeur. On chercherait vainement dans l'*Apologie* cette profession de foi nationale qui éclate à chaque page des tragédies d'Eschyle ou des histoires d'Hérodote ; car il est impossible de prendre au sérieux la déclaration relative aux démons, enfants illégitimes des dieux, issus de leur union avec des

[1] Plat., *Apol.*, ch. xv.

nymphes ou des femmes mortelles [1], pas plus que l'expression de demi-dieux, appliquée à Achille et aux héros de la guerre de Troie. Ce sont là non des ruses d'avocat, le plaidoyer de Platon en est absolument exempt, mais ou des formes de langage appropriées à l'intelligence des auditeurs, ou encore des modèles d'ironie socratique. Je m'imagine que le passage relatif aux démons, fils illégitimes des dieux, a été prononcé par Socrate, le sourire sur les lèvres, le maintien et la voix démentant le fond du discours. Xénophon, plus naïf, se laisse prendre à l'équivoque et sincèrement s'indigne qu'on ait accusé d'impiété un homme qui croyait à un démon familier [2] : « Ne l'a-t-on pas vu souvent, s'écrie-t-il, offrant des sacrifices, soit dans sa maison, soit sur les autels communs de la cité, et se livrant aux pratiques de la divination ? C'est une opinion bien répandue que Socrate disait recevoir les avertissements d'un démon familier, ce qui l'a même fait accuser d'introduire des divinités nouvelles. Mais par là il n'a rien fait de plus que ceux qui, croyant à la divination, recourent aux oiseaux, aux oracles, aux symboles et aux sacrifices. En agissant ainsi, on ne s'imagine pas que ni les oiseaux ni les premiers venus aient connaissance des intérêts de ceux qui les interrogent, mais bien que les dieux se manifestent par leur intermédiaire. C'est aussi ce que pensait Socrate quand il disait que son démon lui faisait signe. »

La conviction du disciple plaidant en ces termes la cause de son maître ne peut faire aucun doute. Mais qui ne voit que les avertissements divins dont Socrate

[1] Plat., *Apol.*, xv et xvi.
[2] Xénoph., *loc. cit.*

est honoré ont un tout autre caractère que les procédés de la divination ordinaire ? La divinité, se manifestant à l'homme par cette voix mystérieuse qui retentit dans la conscience, n'a rien de commun avec les dieux grossiers et matériels qui incarnent leur volonté dans les entrailles d'une victime et dans le vol d'un oiseau. Il y a entre la divination socratique par le démon familier et la μαντική vulgaire la même distance qu'entre l'Olympe des poètes et la conception métaphysique de l'idée de Dieu. L'une procède des sens, l'autre de la raison.

Aussi, à cette question que Socrate pose insidieusement à Mélitus : « Un homme peut-il croire aux δαιμόνια et ne pas croire aux démons? » je suppose que l'instinct religieux des juges, que la clairvoyance haineuse de l'accusateur, n'ont pas eu de peine à trouver la réponse : « Sans doute, ô mon cher Socrate, tu crois et à des signes démoniaques ou divins et à de certains démons. Ton maître Anaxagore y croyait comme toi ; et cependant nous l'avons justement accusé d'impiété, jeté en prison, puis envoyé en exil. Ils y croyaient aussi, et Hippon [1], que le comique Cratinus a signalé à notre justice, comme Aristophane, devenu depuis ton ami, t'a dénoncé toi-même ; et Protagoras le sophiste, que nous avons chassé d'ici après avoir brûlé ses ouvrages ; et Diagoras l'athée, dont le surnom de Mélien t'est resté quelque peu [2]. Nous savons que pour le malheur de la république, des hommes qui s'intitulent sages ou amants de la sagesse vont enseignant à la jeunesse que Zeus

[1] V. Ritter et Preller, *Hist. philos.*, 145, 79, 131. Bergk, *De relig. com. att. ant.*, 165 *et seq.*

[2] Μήλιος (Arist., *Nuées*, 830), qui équivaut à ἄθεος. Cf. Bergk, ouv. cit., 171 et suiv.

Olympien, entouré de sa cour, est une vaine fiction des poètes ; que les dieux sont de purs esprits relégués loin de ce monde, ou peut-être l'âme de ce monde lui-même et la force cachée qui en meut tous les ressorts. Que sont devenues cependant les divinités adorées par nos pères : Athéné, la fondatrice et la gardienne de notre cité ; Artémis, dont l'image vénérée défend nos côtes ; Poseidon, qui a doté cette terre du cheval guerrier, et tous les autres dont les statues ornent nos temples ; et les héros saints qui, ensevelis sur notre territoire, sont les garants de notre prospérité et de notre gloire? Vous niez ces dieux, vous diffamez ces héros ; vous dites des uns et des autres qu'ils sont les auteurs ou les fruits de tous les crimes. Demande au Colophonien Xénophane, dont la sagesse est si fort en honneur auprès de toi et de tes pareils, demande-lui ce qu'il pense de la naissance d'Héraklès ou de la mort d'Œdipe. Au nom de je ne sais quelle science, qui n'est qu'insolence et orgueil, vous faites profession de mépriser ceux que nous vénérons, de bafouer ceux à qui nous élevons des temples, de tourner en ridicule ceux à qui nous adressons des prières. Puis vous assurez que vous croyez aux démons, parce que vous admettez des signes démoniaques. Quand nos ancêtres, obéissant à l'oracle de Delphes et au serpent mystérieux de l'Acropole [1], quittèrent cette cité d'où nos dieux s'étaient exilés pour échapper aux profanations du Mède, ce n'est pas parce qu'ils entendirent en eux-mêmes je ne sais quel avertissement démoniaque qui n'est peut-être que le rêve d'un homme éveillé ou l'illusion d'un fou. Mais les dieux eux-mêmes se firent entendre clairement par des

[1] Hérod., VIII, 41.

oracles et des présages selon le rite ; dans les airs l'on vit passer le cortège d'Iacchos et de Déméter, portant à notre flotte la victoire, à la Grèce sa délivrance [1]. Dis-nous franchement, ô Socrate, si tu crois à ces divinités de nos pères comme ils y croyaient eux-mêmes ; aux demi-dieux issus de leur union avec des femmes mortelles ; aux héros fondateurs de nos cités, illustres ancêtres de notre race. Si oui, nous songerons peut-être à te renvoyer de cette accusation, à te rendre la faculté d'enseigner dans nos gymnases et dans nos carrefours. Si tu persistes à nous répondre par tes démons quand nous t'interrogeons sur nos dieux, nous te déclarons qu'ils sont pour nous de vains noms, masquant mal ton impiété. Tu t'en iras de cette ville, ou même tu mourras : car nous ne voulons pas que les démons prennent la place des dieux de nos pères, des dieux qu'Homère, Hésiode et Orphée, ces hommes vraiment sages, ont chantés ; nous ne voulons pas que par toi et tes pareils nos fils pensent et prient autrement que nous. »

Glorieuse aux regards de la postérité qui salue le martyr de la vérité, la condamnation de Socrate est équitable au point de vue des contemporains qui frappaient le novateur et le rebelle [2]. Le polythéisme, indulgent pour les innovations qui ajoutaient aux croyances traditionnelles sans les contester, était impitoyable pour les négations qui le menaçaient dans son existence. Mais il s'est produit ce fait étrange, qu'un système religieux condamné par la raison au temps de Socrate, et réduit à se défendre par la persécution,

[1] Hérod., VIII, 65.

[2] C'est l'avis de Hegel, *Hist. de la philosophie*, t. III, 101 et suiv. Cf. Forchammer, *Die Athener und Socrates*, et Zeller, *Socrates and the Socrat. schools*, p. 186 *et seq.*

dut à ses adversaires les philosophes de prolonger encore pendant plusieurs siècles son empire. C'est que la philosophie ouvrait aux esprits d'élite les temples sereins dont parle le poète, où ils pouvaient sans impatience, dédaignant les erreurs de la foule, attendre l'apparition d'une foi nouvelle et en préparer eux-mêmes les principaux éléments [1].

Qu'étaient les démons de Socrate et quels rôles jouaient-ils dans l'ensemble de son système philosophique? Sans vouloir empiéter sur les doctrines de Platon, qui a repris pour son compte ces personnalités intermédiaires et les a quelque peu embellies, comme la plupart des conceptions de son maître, nous croyons qu'il les considérait comme des essences intermédiaires entre l'homme et Dieu, comme les ministres spirituels de la Providence souveraine, qui, après avoir ordonné le monde, en fait l'objet de sa paternelle sollicitude. Ils sont des natures intelligentes et personnelles, préposées au gouvernement de l'univers et à la garde de l'humanité [2]. C'est du moins ce que nous pouvons conclure de la conception du démon familier, inséparable de la personne de Socrate, qui, fameux dans toute l'antiquité, a tenté encore l'érudition et même la pathologie moderne.

L'éminente personnalité de Socrate, l'influence prépondérante qu'il a exercée pour la diffusion d'une

[1] *Sapientûm templa serena*, Lucrèce, II, 8. Cf. Havet, ouv. cit., chap. v, vi, vii. *Socrate*, *les socratiques*, *Platon*.

[2] V. Ukert, ouv. cit., 152. Nous avons consulté la plupart des ouvrages qu'il cite sur le démon de Socrate, d'autres encore, et non les moins intéressants, qui, ayant paru en France et depuis lors, ne jouissent pas outre-Rhin de la faveur que les savants allemands obtiennent chez nous. V. notam. Lélut, *Le Démon de Socrate*, et A. Fouillée, *Socrate;* Limbourg-Brower, *Hist. de la civilisation mor. et relig. des Grecs*, t. VI.

théologie scientifique fondée sur la raison, ont eu pour effet de concentrer sur un seul homme, et dès la plus haute antiquité, l'attention des érudits qui ont expliqué l'évolution de l'idée religieuse. On date volontiers l'histoire de la philosophie véritable des enseignements socratiques ; son démon, pour bien des gens, est une création de sa fantaisie religieuse, et l'on ne songe guère, pour en faire comprendre la nature et le rôle, à remonter aux pythagoriciens, aux éléates, aux loniens même, qui, conciliés par Empédocle, avaient enseigné avec succès une opinion dont Socrate a eu pour les uns tout l'honneur, pour les autres toute la responsabilité. Platon et Xénophon, Plutarque et Apulée, Maxime de Tyr et Origène, Diderot et Lélut, à des degrés divers et avec des intentions différentes, ont commis cette erreur. S'ils ont tour à tour épuisé sur la question du démon ce que l'imagination et la science peuvent échafauder de systèmes et réunir de témoignages, de la disproportion entre la question générale et le point particulier il est résulté, pour Socrate, tantôt un jugement qui lui est préjudiciable, tantôt un honneur qu'il ne prétendait pas revendiquer seul. Nous n'avons rien à dire de ceux qui ont fait bénéficier la mémoire de Socrate d'une conception métaphysique et morale dont il fut en grande partie redevable à ses devanciers. Du moins n'ont-ils pas dénaturé la figure la plus vénérable et la plus sympathique d'entre les penseurs de l'hellénisme. Il en est tout autrement de ceux qui, avec Diderot [1], ont, à propos du démon familier, crié au charlatanisme, ou qui, à la suite de Lélut, ont plaidé les circonstances atténuantes de la folie religieuse.

[1] Diderot, *De l'interprétation de la nature*, XXX.

Quoique ce procès soit jugé depuis longtemps et pour les esprits sérieux en faveur de Socrate, il ne nous déplaît pas de le ressusciter encore. Aussi bien, Socrate monomane, comme Pascal halluciné [1], répond trop bien aux tendances de notre positivisme pour qu'il y ait à redouter de multiplier les protestations et les plaidoyers.

La poésie, depuis Hésiode, et la philosophie après elle, avaient enseigné dans les temples d'abord et dans les écoles, puis propagé dans la foule cette croyance que le monde entier était rempli d'esprits ou d'âmes qui, affranchis des liens de la matière, se mêlaient aux phénomènes du monde visible et aux résolutions des hommes. Les uns étaient conçus, et c'est l'opinion la plus ancienne, comme les protecteurs de l'humanité, à laquelle ils avaient jadis appartenu ; les autres n'étaient que la personnification, ou religieuse ou métaphysique, des forces vivifiantes de l'univers. Cette doctrine, fondée sur tout ce que la théologie primitive et la philosophie naissante avaient imaginé de plus élevé dans l'ordre des vérités religieuses et morales, ne devait pas être, comme tant d'autres, une de ces fantaisies passagères dont peut se repaître la subtilité d'un peuple, sauf à la rejeter au bout d'un certain temps. Elle s'empara de l'esprit hellénique, se transmit d'âge en âge, d'école en école, à la faveur d'un mot vague et propre à toutes sortes de significations, se modifia au gré des divers systèmes, tantôt se pliant au panthéisme sous toutes ses formes, bientôt s'associant à l'idée du Dieu personnel, ici purement métaphysique et abstraite, là servant de base à la morale. Elle représente, dans l'histoire de

[1] Lélut, *Amulette de Pascal.*

l'esprit humain, un événement aussi considérable que l'avait été la conception de Dieu sous les attributs de l'homme, que devait l'être bientôt l'affirmation du Dieu un et distinct du monde. Nous l'avons dit, elle se résout en définitive dans la notion de l'âme, force spirituelle et intelligente, supérieure à la matière qu'elle anime, incorruptible et éternelle dans son essence, mais susceptible de fonctions et de transformations diverses. Aux yeux des pythagoriciens et d'Empédocle, qui fut un vulgarisateur de métaphysique, aux yeux des initiés qui puisaient dans les mystères la philosophie pythagoricienne, la plus noble de ces fonctions, celle qui nous touche davantage et que déjà avait entrevue Hésiode, est de présider à la destinée de l'homme : « A notre entrée dans la vie, dit le poète Ménandre, traduisant la croyance générale qui s'est établie avant lui, chacun de nous reçoit un bon démon pour lui servir de guide [1]. »

Mais dans le pythagorisme la croyance aux démons était gâtée par les conséquences morales d'une théologie panthéistique ; la doctrine de l'unité de substance, qui est au fond de tous les systèmes professés en Grèce par la philosophie avant Socrate, réduisait les démons à n'être qu'une variété, une forme transitoire de l'esprit universel ; elle leur interdisait logiquement le rôle moral et purificateur que, dans cette vie et dans l'autre, Pythagore et ses disciples leur attribuaient. Si le mot de Cicéron, tant de fois commenté et justement censuré : « Socrate a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre [2] » a un sens, il si-

[1] Chez Plut., *De tranq. anim.*, 15. V. Meineke, *ad Menand. fragm.* XVIII, 203.

[2] Cic., *Acad. post.*, I, 4, 15.

gnifie que Socrate, le premier, dans le sentiment profond de la personnalité humaine a entrevu la personnalité de Dieu. C'est par là surtout qu'il diffère des philosophes ses prédécesseurs ; mais, après être descendu des régions métaphysiques pour concentrer sa vue sur le moi un, libre et personnel, il remonta vers Dieu et lui fit hommage de la plus noble prérogative humaine. Il ne songea pas encore à s'enquérir des origines de la matière, question que la subtilité même de Platon laissera sans réponse, et qui n'est peut-être pas encore logiquement résolue [1]. Mais il définit l'esprit divin, le conçoit comme distinct du monde, et en fait la Providence. C'est au contact de cette métaphysique que la doctrine des démons a puisé chez Socrate une vitalité nouvelle. De même que le mot δαιμόνιον exprimait aux yeux de la foule, vaguement et avec des nuances variées, ce que nous entendons par l'idée de Providence, ainsi les δαίμονες, êtres déterminés, objectifs et réels, représentaient pour Socrate, avec toute la netteté d'une conviction raisonnée, les ministres sensibles au cœur de cette Providence, devenue elle-même la réalité par excellence. Pythagore n'avait-il pas donné à ses démons une forme perceptible aux sens [2] ? Socrate ne va pas aussi loin : il s'arrête entre les démons *subjectifs* des éléates, dont l'opinion se résume dans le ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, et les démons *visibles* de Pythagore. Ceux-là sont des entités métaphysiques, semblables au Dieu abstrait de Parménide ; ceux-ci, des produits grossiers de l'imagination sensible, agents de superstition et non de religion véritable.

[1] V. A. Fouillée, *Philos. de Platon*, liv. V : Le platonisme dans le christianisme.

[2] V. *supra*, ch. VI.

Le démon de Socrate est réel, mais non sensible matériellement ; il se communique à l'homme par une sorte de langage intérieur qui pénètre l'âme et l'assiste de ses conseils. C'est ce démon qui a détourné Socrate de la vie politique et l'a dirigé vers la culture des choses de l'intelligence [1]. C'est lui qui l'inspire dans des occasions graves et l'avertit, soit pour lui-même, soit en faveur de ses amis [2]. Platon nous apprend qu'il n'exhortait jamais et se bornait à empêcher de mal faire ; Xénophon, au contraire, qu'il conseillait tantôt d'agir, tantôt de s'abstenir. Ses ordres ou ses avertissements arrivaient à Socrate par une sorte de voix ou par des signes mystérieux [3] dont Platon et Xénophon, les biographes autorisés du maître, n'ont pas autrement déterminé la nature.

C'est cette voix qui, mal interprétée, a fourni à Diderot et à Lélut l'élément principal de leurs réquisitoires ; c'est cette voix, dit Lélut, qui distingue le démon de Socrate du démon des pythagoriciens qui, tout en le concevant comme un être distinct de l'homme, ne le mettaient pas avec lui en communication sensible. Voilà l'hallucination, la folie, « et l'humanité, qui s'enorgueillissait naguère des prodiges d'une raison sublime et créatrice, n'a plus qu'à se voiler la tête, pour pleurer la perte désormais irréparable d'un de ses plus glorieux enfants [4]. »

Heureusement pour l'humanité et pour la philosophie, Athènes ne possédait point de médecins aliénistes que Platon pût consulter sur le démon de son maître. Il eût été singulièrement piquant de voir

[1] *Apol.*, XIX.

[2] *Théag.*, 128. *Phæd.*, 242. Cf. Clément d'Alex., *Strom.*, I, 368.

[3] Φώνη, σημεῖον, chez Platon et chez Xénophon, *passim*.

[4] Ouv. cit.

un Lélut ou un Pinel intervenir dans le procès de Socrate, et devant le tribunal des Héliastes plaider l'irresponsabilité du philosophe, convaincu de folie, sur le chef principal de l'accusation. Comme Socrate eût repoussé une pareille excuse ! Quelle indignation chez ses disciples, quel étonnement chez ses juges ! Comment les Grecs, ces aimables fantaisistes, auraient-ils pu comprendre ce qu'il y avait d'insensé dans la conception du démon familier parlant à l'âme? Eux qui savaient prêter une voix à toutes les forces de la nature, qui écoutaient la musique des sphères roulant dans l'espace, interprétaient comme autant de signes divins le vol des oiseaux, lisaient dans les palpitations de la victime sur l'autel, donnaient un sens au souffle des vents, au bruissement des forêts, aux agitations de la mer [1], n'auraient-ils pas renvoyé l'accusation de folie à qui aurait traité d'hallucinations ces procédés d'une sensibilité exquise, d'une imagination riante, ce besoin d'orner des attributs de la vie la fugitive réalité des choses de l'esprit ? Rien d'étrange pour eux qu'un homme comme Socrate, doué d'une raison supérieure, enivré de la contemplation incessante des vérités métaphysiques et morales, ait personnifié la conviction de sa mission, et donné une sorte de réalité sensible à la persuasion qui, l'éloignant des ambitions vulgaires, assignait comme but à son existence la régénération des hommes par l'étude du vrai et la pratique du bien. Le sublime chez les hommes extraordinaires est inséparable des croyances et des opinions de leur temps : il ne serait pas compris sans cela, et demeurerait sans action.

[1] V. l'ouvrage récent de M. Bouché-Leclercq, *De la divination dans l'antiquité* (Paris, 1880).

Quand Socrate entretenait ses disciples du démon familier et en faisait le modérateur de sa morale personnelle, il enveloppait dans une expression sur laquelle nul ne pouvait se méprendre une conviction d'ordre supérieur, dont il aurait difficilement pu rendre compte autrement : à certains égards, son démon n'est qu'une forme de langage appropriée aux esprits des auditeurs ; à d'autres, il est une réalité intellectuelle ou morale qui n'a rien de commun avec les sens.

A supposer même, ce qui nous paraît douteux [1], que Socrate, en parlant d'une voix, ait fait autre chose qu'user de la fantaisie poétique qui fut un des privilèges de l'esprit grec, peut-on, sans fausser le sens des mots, trouver dans cette communication intérieure, dans ces signes mystérieux par lesquels le démon se manifestait à Socrate, une erreur des sens, une hallucination ? Qui n'a pas éprouvé au dedans de lui-même, de préférence aux heures de recueillement intime, parfois même au sein des préoccupations les plus absorbantes, ce dédoublement étrange de la raison où il nous semble que nous écoutons au lieu de penser, où un autre nous-même, plus sage et plus moral que nous, dicte à la volonté ses ordres et dévoile à l'intelligence ses lumières ? Sans nous référer aux tempéraments mystiques dont l'autorité sur ce point est contestable, pour ne consulter que l'histoire de l'humanité telle que l'ont dépeinte les poètes, ces historiens par excellence, peut-on classer parmi les illusions des sens et les divagations d'une fantaisie surexcitée ces avertissements secrets, ces révélations soudaines, qui tantôt paralysent, tantôt

[1] C'est l'avis de Lehrs, *Popul. Aufs.*, 168.

précipitent les déterminations volontaires, qui mêlent aux motifs avoués de nos actes une influence occulte et, sans raison apparente, triomphent du raisonnement ? C'est par elle que Pauline tremble pour son époux, qu'Athalie frémit en entrant au temple, où logiquement elle ne peut s'attendre à la mort, que Cornélie conjure Pompée de ne pas aborder aux rives de Pharos. En prêtant de préférence aux femmes ces pressentiments que dédaigne la froide raison et dont se rient les esprits forts, les poètes en ont marqué la nature spéciale et d'ordre supérieur. Ils sont l'*ultima ratio* des âmes délicates et sensibles, qui, spontanément, sans effort, par la vertu de quelque passion généreuse, semblent franchir les limites imposées à la nature humaine, et, comme illuminées d'en haut, à l'aide d'un sens spécial plonger dans l'avenir. Volontiers nous redirions ici le mot du rêveur qui, pour Lélut, représentait sans doute un halluciné pire que Socrate : « Il y a dans la nature, dit Hamlet à Horatio, bien des choses qui vont plus loin que toute philosophie [1]. »

C'est ce qu'entendait Socrate lorsqu'il assure dans le *Phèdre* « que l'âme de l'homme est vraiment douée d'une puissance prophétique [2]. » Cette puissance, c'est la vertu spéciale du démon qui habite en nous : tout le monde en peut avoir une conscience confuse. Mais tandis que le vulgaire la regarde comme un attribut humain et ne la distingue pas de la raison elle-même, ceux qui, comme Socrate, ont vécu dans la contemplation de la vérité et dans la recherche de l'idéal ont senti ce Dieu présent au plus

[1] Shakespeare, *Hamlet*, acte I, sc. v.

[2] *Phèdre*, p. 242 : Μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή.

intime de leur être ; ils en ont fait le juge suprême de leurs actions et la règle de leur vie. Car il est à la fois et la lumière dans l'ordre de la connaissance et la conscience dans la sphère de l'activité.

Interpréter au sens matériel les mots de *voix* et de *signes* par lesquels Socrate exprime les manifestations de ce génie tutélaire, ce n'est pas seulement pécher par l'interprétation philosophique, mais c'est prouver qu'on entend à peine le sens des mots. Si Socrate emploie parfois, en ce qui concerne les révélations intérieures du démon, les mots *écouter* et *entendre*, c'est que somme toute la langue n'en fournit point d'autres. Presque toujours il corrige ce que le mot de *voix* peut présenter de matériel, par l'emploi du verbe vague γίγνεσθαι ; les mots σημαίνειν et σημεῖον ne sont pas moins élastiques, et s'ils conviennent à un objet de préférence, c'est aux signes mystérieux que la divinité fait apparaître pour manifester aux hommes sa volonté [1]. Ainsi Platon et Xénophon ont-ils fait parler Socrate de son démon, s'accordant tous deux, malgré d'autres divergences, à en exclure tout élément matériel, et répondant par avance aux théories médicales. Qui dit hallucination dit erreur des sens ; or, en nous tenant aux interprètes autorisés de la doctrine socratique et aux biographes immédiats de la vie du philosophe, il n'y a pas un texte, pas un seul, où dans les révélations du démon les sens aient joué aucun rôle.

Plutarque [2], quoiqu'il écrive à une époque de superstition et qu'il paie lui-même un large tribut à de

[1] Déjà dans la langue d'Homère, *Od.*, XX, 113 : Σῆμα ἄνακτι, avec la note de Pierron. Cf. *Il.*, XIII, 244 ; XXII, 30.

[2] Plut., *Moral. De genio Socrat.*, édit. Did., t. II, p. 694 et suiv.

grossières erreurs, l'a bien compris : il a écrit sur le démon de Socrate quelques pages où nous trouvons, avec un respect profond de la personnalité du philosophe, l'expression vraie et simple des idées de l'école entière. La forme du dialogue permet à l'auteur d'exprimer des opinions diverses sans les mettre d'accord, et de laisser chacun choisir suivant ses préférences. C'est ainsi que pour l'un des interlocuteurs, le démon est une faculté spéciale qui, par une inspiration supérieure, dirigeait toutes les actions. Pour un autre, il n'est qu'une portion de la sagacité naturelle à tous les hommes, que Socrate avait fortifiée par l'expérience, et qui, dirigée par une raison prépondérante, le déterminait à agir dans des conjonctures difficiles. Un troisième, non sans indigner ses compagnons, veut réduire l'avertissement du démon à un simple éternuement [1], « chose en soi de peu d'importance, mais qui, par une disposition divine, peut être le signe des plus graves événements. » Simmias, qui exprime moins un avis personnel que la doctrine de l'école dont il fut un des plus brillants disciples, prenant la parole à son tour, dit qu'il a souvent entendu son maître traiter d'hommes vains et arrogants ceux qui prétendaient avoir eu quelque vision divine, mais qu'il donnait volontiers créance à ceux qui soutenaient avoir entendu une voix, et qu'il discutait cette opinion fort sérieusement. Plutarque lui-même conclut que le démon de Socrate n'était pas une vision, mais la sensation d'une voix ou l'intelligence de quelques paroles qui le frappaient d'une manière

[1] Sur l'éternuement, signe divin, v. un curieux passage de l'*Anabase* de Xénophon (3, 2, 9). Cf. Bouché-Leclercq, *De la divination*, t. I, chap. 1, § 3.

extraordinaire ; « comme dans le sommeil on n'entend pas une voix distincte, mais on croit seulement entendre des paroles qui ne frappent que les sens intérieurs. » Le génie qui parlait à Socrate, sans produire aucun son matériel, frappait la partie intelligente de son âme par la chose même qu'il lui faisait connaître. L'opuscule de Plutarque ne saurait être assez médité par quiconque veut trouver sur une matière subtile des images vives qui l'éclairent sans la matérialiser. Quoi de plus frappant que des affirmations de ce genre : « L'entendement divin dirige une âme généreuse en la touchant par la pensée seule, sans avoir besoin d'une voix extérieure qui la frappe ? » N'y a-t-il pas là plus de vraie philosophie, une connaissance plus profonde et plus sûre du cœur humain et des lois mystérieuses de la pensée, que dans tout ce fatras scientifique qui bâtit une accusation de folie sur des métaphores mal comprises ? Retenons encore cette comparaison que, pour le fond comme pour la forme, Platon n'eût pas désavouée : « Bien des gens sont convaincus que les dieux ne parlent aux hommes que durant le sommeil, et ne peuvent croire qu'ils se communiquent à eux durant la veille, quand ils jouissent de toute leur raison. C'est comme si l'on disait qu'un musicien pourrait jouer d'une lyre dont toutes les cordes seraient lâches, et qu'il ne le pourrait pas quand elle serait bien montée et accordée. » La conclusion définitive, qui est bien celle de Plutarque et des platoniciens de son temps, c'est qu'il ne faut même pas écouter ceux qui soutiennent que le démon de Socrate était une voix matérielle, un éternuement ou quelque autre signe semblable.

Soit que le diagnostic de la *voix*, malgré le luxe d'érudition avec lequel le docteur Lélut insiste, eût

paru peu concluant par lui-même, soit qu'un grave problème de psychologie médicale, dont le héros n'appartient plus à la faculté que par ses biographes, n'ait pas le droit de rien négliger, le docteur Lélut s'arrête complaisamment sur toutes les singularités de la vie de Socrate. Sans faire de distinction entre les auteurs à qui il emprunte ses anecdotes, il établit les hallucinations du philosophe sur les extravagances de ses historiens. Certes, nous ne prétendons pas que Socrate, dans la pratique journalière de la vie, fût un homme comme les autres : il avait l'âme trop haute, le caractère trop bien trempé pour accorder la moindre importance à des détails sur lesquels notre mesquinerie prétend juger les hommes. Il était ce qu'on appelle un original ; mais il ne faut pas oublier non plus que chez un homme extraordinaire tout paraît aisément singulier, et parce qu'il attire l'attention davantage, et parce qu'il éveille l'imagination de ses admirateurs comme de ses ennemis. Les uns lui prêtent des ridicules qui consolent la médiocrité de ne pouvoir atteindre à sa taille ; les autres grossissent des actions communes, inventent au besoin, quand la réalité trop prosaïque met leur rhétorique à la gêne, et, avec des intentions excellentes, travestissent en grotesques les plus nobles héros [1]. Ce fut le malheur de Socrate comme de bien d'autres ; le sien surtout : car ayant appartenu dès son vivant à la plus odieuse caricature, il resta dans sa destinée de n'y même point échapper de nos jours. Mais, entre le livre de Lélut et les *Nuées* d'Aristophane, notre choix n'est

[1] Cela est vrai, surtout d'un certain Antipater, stoïcien de Tarse, dont parle Cicéron, *De divinat.*, I, 54, comme ayant collectionné sur Socrate les anecdotes les plus extraordinaires.

pas douteux : si Aristophane « a broyé la ciguë, » il n'a tué que le corps, en consacrant la doctrine ; le médecin aliéniste, en offrant l'ellébore, a flétri la doctrine comme sortie d'un cerveau halluciné.

Dût-on nous accuser de plaider pour les droits à la superstition, nous n'admettons pas qu'en matière de religion on veuille prouver la folie par une étude rétrospective. Un homme est sage ou fou, suivant les idées de son pays et de son temps. Venir après vingt siècles, à l'aide de documents mêlés, échafauder une accusation dont les contemporains n'ont même pas soupçonné la possibilité, c'est outrepasser les droits de la postérité et porter sur les grands hommes d'autrefois une main sacrilège. Est-il à ce compte un saint du moyen âge, un héros des temps antiques, qui ne méritent plus ou moins d'être renvoyés aux petites-maisons ? Ne faudra-t-il pas, pour rester dans la logique, étendre l'accusation de folie et aux pythagoriciens, qui avant Socrate, et plus que lui, croyaient à la réalité sensible des démons, et aux platoniciens d'Alexandrie, qui leur accordèrent une si grande place dans leurs systèmes de philosophie ? N'y a-t-il pas enfin quelque chose d'énorme à vouloir, au nom de la médecine et de la psychologie modernes, constater chez Socrate une folie dont ni Platon, ni Xénophon, ni toute une génération d'esprits éminents, qui jugeaient d'autant plus sûrement qu'ils voyaient de plus près, n'avaient un seul instant soupçonné l'existence ? Nous ne voudrions pas rabaisser un sujet aussi grave aux grotesques proportions d'une scène de comédie ; mais Aristophane évoque Molière, et Lélut, médecin, nous sert de transition ; le livre du célèbre aliéniste est la consultation de Pourceaugnac avec la gaieté en moins, et en plus l'étrange prétention de

ramener à la mesure de notre temps un sage du siècle de Périclès. N'est-ce pas ce que signifie cet argument, qui est ou naïf ou monstrueux : « Un philosophe qui aujourd'hui se prétendrait en communication directe avec la divinité et dirait en entendre la voix, lui donnerait-on une chaire à la faculté des sciences, ou une cellule à Charenton [1] ? » Ne faut-il pas, pour être traitée sérieusement, que la critique s'inspire de principes plus larges, qu'elle ne juge les hommes qu'après s'être pénétrée des idées vraies, au besoin des erreurs de leur siècle ? Et quand elle rencontre sur son chemin l'élévation de la pensée jointe à l'austérité morale, les intuitions du génie et la sainteté de la vie, dût ce tableau rayonnant présenter quelques ombres, ne faut-il pas « se laisser aller aux choses qui prennent par les entrailles et s'épargner des raisonnements [2] » qui feraient prendre en pitié la nature humaine ? Est-ce qu'au-dessus des croyances qui varient, au-dessus même de la science matérielle qui limite, il n'y a pas le sentiment, dont le domaine est infini, et cette esthétique morale à laquelle, aussi bien qu'à l'art, notre raison ne voit point de bornes ? Vues de cette hauteur, les doctrines de Socrate sur le démon familier, si étroitement associées à la sainteté de son caractère, échappent à la discussion ; toutes les arguties qui les combattent ou les défendent s'évanouissent devant l'admiration. Ne leur appliquez point cette dissection morale qui ne livre pas plus le secret des harmonies intimes que l'anatomie ne rend compte du phénomène de la vie. Quand il s'agit de pénétrer ce que le cœur humain a

[1] P. 166, note.

[2] Molière, *Crit. de l'Ecole des femmes.*

de plus mystérieux et de plus pur, en vain vous interrogerez la médecine, qui ne peut voir que le jeu matériel des organes ; en vain vous vous référerez à je ne sais quelle psychologie égalitaire, qui refuse aux héros, aux génies, aux saints, ce qui manque à la foule, et crie à la difformité quand elle ne rencontre pas les formes ordinaires. S'il plaît à la nature, en produisant des êtres supérieurs, de déposer dans leur cœur une parcelle de l'esprit divin, prenons garde, en ravalant son œuvre au nom des productions communes, de limiter sa puissance infinie, et, pour la défense des réalités mesquines, d'injurier l'idéal.

Le plus bel hommage, à nos yeux, que la doctrine de Socrate sur les démons ait jamais obtenu, hommage qui aurait dû rendre la critique moderne plus circonspecte, fut de prendre place, sans modifications essentielles, parmi les théories de Platon sur la nature de l'âme, sur ses obligations morales et sur ses rapports avec la divinité. Il ne saurait entrer dans le dessein de cet ouvrage de faire un exposé complet de ces grandes questions suivant les idées platoniciennes. Il nous suffira d'en retenir les points indispensables à l'intelligence des natures démoniaques et de leurs fonctions dans l'ordonnance de l'univers.

Suivant Platon, le principe des choses est la raison divine qui s'identifie avec la conception du bien. C'est d'elle que tout émane comme cause, vers elle que tout remonte comme fin [1]. A l'origine, la divinité une et absolue dépose dans l'univers l'âme collective, qui est soit une émanation de l'âme divine, soit cette âme elle-même. Médiatement ou par production directe, l'âme divine engendre les âmes individuelles.

[1] *Timée*, *Répub.*, II, 380.

Leur génération est le résultat d'un développement successif, où il faut marquer des degrés divers. Immédiatement au-dessous de l'âme divine nous rencontrons deux genres d'âmes, qui sont les divinités secondaires, les unes incarnées dans les astres, les autres dans les forces physiques, dont l'épanouissement constitue la vie cosmique sous toutes ses formes; ce sont celles que les poètes ont revêtues de leurs fictions et disposées dans un vaste système, en les présentant calquées sur la personnalité humaine. Ces deux ordres de divinités sont créées, quoique immortelles, et ont pour fonction de continuer la génération des âmes particulières : de sorte que ce n'est pas à proprement parler une création qui leur donne l'existence personnelle, mais un épanouissement progressif qui pénètre toutes les substances de l'univers d'une parcelle de l'âme divine. Le nombre des âmes individuelles est égal à celui des astres, c'est-à-dire illimité. Il ne peut ni augmenter ni diminuer jamais. Les générations qui se suivent ne sont que des mutations d'existences, des transformations d'âmes qui changent de nature sans changer d'essence, dont les unes descendent de l'absolu pour s'incarner dans le relatif, les autres montent du particulier pour tendre vers l'universel. En réalité, l'âme est sans commencement comme elle est sans fin. Toutes les âmes individuelles ont préexisté dans l'âme universelle, celles de l'homme antérieurement à cette vie, en société avec les dieux qui résident dans l'immensité du ciel, où elles contemplaient les idées éternelles, c'est-à-dire le bien en soi sous ses aspects divers [1]. L'âme de l'homme peut engendrer à son tour, par un mouve-

[1] *Rép.*, VI et VII, et *passim*.

ment descendant, l'âme des oiseaux, des quadrupèdes et des animaux aquatiques, ou s'élever par le mouvement contraire, et grâce à la dialectique, vers l'âme universelle, en repassant dans la sphère intermédiaire des divinités poétiques ou sidérales. La raison de ces migrations ascendantes ou descendantes est une raison morale; elle se résout en définitive dans la loi de rétribution et d'expiation, qui, après cette vie, réserve des récompenses à l'âme vertueuse, des châtiments à l'âme coupable. Chez Platon, la métempsycose a gardé ses droits, mais elle est moins une réalité qu'un symbole, sous lequel s'abritent les dogmes de la responsabilité morale et de la vie à venir. Comme Pythagore, Héraclite et Empédocle, il peuple l'univers d'esprits ou d'âmes en nombre infini et les soumet à la loi absolue du bien. C'est le bien qui attire vers les sommets éthérés les âmes qui lui ont rendu hommage; c'est au nom du bien que les âmes souillées par le vice, obscurcies par l'ignorance, sont entraînées vers les profondeurs de la matière identique au mal, et enchaînées à ses nécessités dégradantes [1].

L'expression de *démon* ne convient chez Platon qu'à l'âme, mais à l'âme purifiée par la vertu, illuminée par la contemplation du bien. Il n'y a pas un seul texte où ce mot s'applique à quelque agent pernicieux, à un esprit du mal et de l'erreur. Nous connaissons déjà l'interprétation que donne le philosophe du mot *démon*, et l'étymologie qui le rapproche de l'adjectif δαήμων : « Tout homme sage et vertueux, soit mort, soit vivant, est un être démoniaque (δαιμόνιόν τι), et c'est par là qu'on l'appelle justement

[1] Cf. *Philèbe*.

démon [1]. » Ce mot est donc pour Platon un titre d'honneur que jamais il ne dégrade par une application défavorable. Platon, par cela seul qu'il assimile le démon à l'âme, ne saurait admettre qu'il y eût des démons mauvais, car le mal est la matière. Or l'âme, dans son expression la plus parfaite, est Dieu, c'est-à-dire le bien : « Dieu était bon, écrit-il dans le *Timée*, et celui qui est bon ne peut jamais, pour aucune cause, concevoir aucune jalousie. Et étant sans jalousie, il voulut que tout fût le plus possible semblable à lui-même [2]. » C'est ainsi qu'il répond à certaines idées qui de l'épopée avaient pénétré dans l'opinion commune ; c'est ainsi qu'il combat la doctrine de Némésis, ou de la jalousie des dieux, qui avait la prétention de rendre compte de l'existence du mal. Le mal existe, il est vrai ; mais il ne saurait être un principe absolu qui s'oppose au bien. Il est ou relatif et purement possible, ou passager et réparable. En aucun cas il n'a rien de commun avec les attributs du bien : « Dieu, étant bon, ne peut être le principe d'aucun mal [3]. » Dès lors disparaissent de la langue de Platon toutes les acceptions défavorables dont le mot *démon* était susceptible, depuis Homère, chez les poètes et chez les philosophes. Il n'y a pas place dans la théologie platonicienne pour des esprits qui, supérieurs à l'homme par la puissance et par l'intelligence, lui seraient inférieurs par les mérites et les qualités morales. L'homme est ou près de la divinité, lorsque le mouvement dialectique, l'affranchissant de la servitude du corps, le ravit dans la

[1] *Timée*, 89, 90. *Cratyle*, 398. V. *supra*, ch. I.

[2] Cf. *Répub.*, II, 379. *Théet.*, 151, D, et *passim*. Cf. Nægelsb., *Nachhom. Th.*, 59, 378.

[3] Cf. A. Fouillée, ouv. cit., liv. II, chap. IV.

sphère des idées pures, ou près de la matière, qui s'oppose à Dieu comme le relatif à l'absolu, le possible à l'être, alors qu'il cède à ses appétits corporels. Mais il n'est pas à la fois près de la matière par la déchéance morale et près de la divinité par les prérogatives de la puissance. Une personnification satanique serait en contradiction avec les principes généraux de la philosophie platonicienne.

Pour les mêmes motifs, des trois parties que Platon [1] distingue dans l'âme humaine, il n'y en a qu'une qui, véritablement divine, puisse mériter d'être appelée démon, c'est la raison : « Dieu nous l'a donnée comme un génie qui habite en nous dans la partie supérieure du corps, et qui, nous enlevant de terre, nous met en communication avec le ciel. Car on a raison de dire que nous sommes non une plante terrestre, mais une production du ciel. » L'empereur Marc-Aurèle, commentant cette pensée, dira en véritable platonicien : « Le démon que Zeus a donné à chacun de nous pour le commander et le conduire, parcelle de sa divinité, n'est autre chose que l'intelligence et la raison [2]. » C'est à ce sens que les stoïciens limitaient généralement l'emploi du mot *démon*. Cette part, la meilleure de nous-même, est celle dont Platon avait dit dans le *Phèdre* qu'elle est douée d'une vertu prophétique. Elle seule est véritablement immortelle, du moins de l'immortalité heureuse qui unit l'âme à

[1] *Timée*, *loc. cit.*, 90, A.

[2] Marc. Anton., V, 27. Epictète, *Diss.*, I, 14, 12 : Ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστησε τὸν ἑκάστου δαίμονα, καὶ παρεδεδώκει φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοιμότητον καὶ ἀπαραλόγιστον. Cf. Sénèque, *Ep.*, 41, 2, et 31, 11 : Quid aliud voces hunc (animus sapiens) quam Deum in corpore humano hospitantem ? Cf. Zeller, *The Stoics, Epicureans*, etc. transl. Reichel, Lond., 1876, p. 332 *et seq.*

l'idée du bien qu'elle a contemplée dans cette vie. Gardons-nous de confondre les vérités qu'elle nous révèle, quand elle nous ravit d'enthousiasme, avec les visions grossières des songes et les vaines images de la veille, qui offrent à une divination mensongère l'occasion d'abuser nos esprits et de les remplir de crainte. Cette divination appartient à la partie inférieure de notre être, et le sage ne lui accorde aucune croyance [1].

A côté de ce démon qui fait partie intégrante avec notre âme, Platon a conçu un génie distinct de nous, qui reçoit chaque homme à sa naissance, l'accompagne durant la vie, et, après la dissolution du corps, conduit l'âme devant le juge suprême. C'est ce que Platon appelle : « le démon qui nous a reçus en partage [2]. » Pour en connaître les fonctions et saisir le rapport qui l'unit à notre raison, appelée également démon, prenons l'âme à un point quelconque du cercle de la génération [3], quand elle va entreprendre sur la terre une migration nouvelle. Nous la voyons d'abord comparaître devant les Parques réunies; Lachésis confie à un devin un nombre indéterminé de sorts qui expriment des conditions diverses d'existence. L'âme est libre de choisir celle qui lui convient le mieux, et elle a la responsabilité de son choix. Chaque condition est représentée par un démon ou génie, et comme le nombre des démons est supérieur à celui des âmes, aucune n'est limitée dans ses préférences. Dès que le choix est fait, les âmes reparaissent

[1] *Tim.*, 70. Cf. *Phædr.*, 244 et suiv. ; 265 et suiv.

[2] *Phædr.*, 107. Cf. PLOTIN., *Enn.*, IV, 284 : Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος. SALLUSTE, *De diis et mundo*, c. 20, 278 : Οἱ εἰληχότες ἡμᾶς δαίμονες.

[3] Κύκλος γενέσεως. PROCL., *in Tim.*, I, p. 32.

devant Lachésis, qui les envoie sur la terre, chacune avec son démon préféré. Ces démons ne sont pas plus ou moins bons par leur nature ; il n'y a pas entre eux les différences qui existent entre les conditions qu'ils représentent. Chaque âme se décide suivant le degré de sagesse et de vertu auquel elle était parvenue durant son existence antérieure ; mais si les conditions sont plus ou moins favorables à la pratique du bien, les démons qui doivent y présider ont tous la même valeur morale. Seulement, ici, leur voix est plus facilement entendue ; là, au contraire, elle est étouffée par le tumulte des passions dégradantes. Un tyran, par exemple, établi par son libre choix dans une condition qui est la pire de toutes, peut néanmoins, en écoutant le démon, mener une vie conforme à la vérité et à la vertu. Mais l'existence que l'âme a préférée l'éloignant par elle-même de la sagesse et du bien, le démon ne peut parvenir à se faire entendre. Il n'est pas impossible que le tyran devienne vertueux ; mais il lui faut pour cela plus d'efforts. La meilleure condition est celle où l'âme, affranchie de la matière, délivrée des honteuses servitudes du corps et supérieure à ses instincts, peut vaquer sans obstacles à l'étude du vrai, prêter une oreille attentive à cette voix qui lui parle pour lui enseigner ses devoirs et ses vrais intérêts [1].

Les platoniciens de la décadence ont pu, sur cette question du démon familier, donner libre cours à leur goût pour les amplifications et les subtilités. Sans vouloir entrer ni ici ni plus tard dans le dédale de leurs catégories et de leurs divisions à l'infini,

[1] V. le *Phédon*, *Gorgias*, la *Rép.*, X. Cf. Æsch. le Socrat., *Dialog.*, III, 29.

nous ne pourrons mieux commenter les théories du maître qu'en rappelant à cette place ce qu'elles ont inspiré de plus sensé à ses derniers disciples : « Il y a, dit Maxime de Tyr [1], des immortels inférieurs appelés dieux du deuxième rang, placés entre la terre et le ciel. Moins puissants que les dieux proprement dits, ils sont plus forts que les hommes ; serviteurs des dieux, ils sont les maîtres des mortels ; voisins des dieux, ils sont pour nous des gardiens attentifs..... Leur image s'offre à nos regards, ils nous adressent la parole, se mêlent intimement à notre nature, et nous procurent tout ce que nous implorons des dieux. Leur nombre est considérable : « Il y en a trois fois dix mille, de ces immortels, qui, répandus sur la terre fertile, sont les serviteurs de Zeus [2]. Les uns guérissent des maladies, les autres conseillent dans le doute, ceux-ci dévoilent ce qui est caché, ceux-là prêtent assistance dans l'exercice des arts. Tour à tour ils voyagent avec nous, habitent la ville, nous suivent à la campagne. Il y en a qui résident sur la mer, d'autres ont choisi le continent pour séjour. Ils prennent pour demeure la personne des hommes, l'un s'emparant de Socrate, d'autres de Platon, de Pythagore, de Zénon, de Diogène. Ils sont alternativement redoutables et bienfaisants, politiques et guerriers. Autant il y a de caractères humains, autant il y a de démons : mais si vous me montrez l'âme d'un méchant, soyez assuré qu'elle n'est habitée par aucun démon. »

Apulée, qui cherche à concilier les doctrines platoniciennes avec les superstitions romaines, s'exprime

[1] *Dissertat.*, XIV, XV.

[2] Cit. d'Hésiode, v. *supra*, chap. III.

avec l'emphase et la bizarrerie du style en plus, dans des termes presque identiques [1] : « Il y a, dit-il, des puissances intermédiaires et de nature divine, placées entre les sommets de l'éther et les abîmes de la terre, dans ces régions moyennes de l'air que traversent nos vœux et nos bonnes actions pour arriver jusqu'aux dieux.... Ils circulent, allant des habitants de la terre vers ceux du ciel, écoutant les prières des uns, apportant les dons des autres, interprètes de la divinité et protecteurs des mortels. C'est par eux, comme dit Platon dans le *Banquet*, que sont dévoilés les mystères, que s'accomplissent les prodiges des mages, que sont dirigées toutes les espèces de prédictions. Leurs fonctions sont diverses, ils forment les songes, animent les entrailles des victimes, règlent le vol et le chant des oiseaux, inspirent les devins, lancent la foudre, font étinceler les nuages, président à l'art de la divination [2]. » Car il ne convient pas à la majesté divine de s'acquitter de tous ces soins ; les démons s'en chargent pour eux et sous leur dépendance. Il y a parmi les démons des classes plus élevées les unes que les autres ; mais la plus noble est celle des génies familiers, dont le pouvoir s'étend sur l'homme isolé et sur les familles : « Invisibles à tous les yeux, ils sont partout présents, arbitres non seulement de nos actions, mais encore de nos pensées. Durant notre vie, rien ne leur est caché ; ils nous observent chez nous, veillent sur notre personne, pénètrent les replis de notre pensée, nous observent sans relâche ; arbitres souverains, témoins incorruptibles, ils condamnent le mal et approuvent le bien....

[1] Apulée, *De genio Socrat.*

[2] Cf. Boissier, *La Religion romaine*, t. II, p. 157 et suiv.

Ils nous assistent de leur prévoyance dans l'incertitude, de leurs avis dans le doute, nous défendent dans le danger, nous secourent dans le besoin, et peuvent, soit par les songes, soit par les présages, *soit même sous une forme visible*, s'il le faut, détourner les maux, donner les biens, nous consoler dans l'abattement, nous secourir dans la lutte, dissiper les ténèbres, diriger le bonheur, réparer l'adversité. »

De tous les néoplatoniciens, il n'y en a point qui aient commenté avec autant d'éloquence et de simplicité philosophique la doctrine des démons socratiques que Plutarque [1]. Chez lui point de fausses subtilités, point d'exagérations superstitieuses, mais, à peu de chose près, la pure doctrine du maître, exprimée dans un langage qui fait parfois songer à Platon lui-même [2] : « Les âmes, affranchies du corps et des désirs de la génération, deviennent des génies chargés, selon Hésiode, de veiller sur les hommes. Les athlètes que leur grand âge a fait renoncer à toute espèce de combat prennent encore soin de leur corps et conservent le goût des exercices de leur art. Ils voient même avec plaisir les autres athlètes s'exercer ; ils les encouragent, ils s'élancent en quelque sorte avec eux dans l'arène. Il en est de même de ceux qui, délivrés des combats de cette vie mortelle, ont mérité par leurs vertus d'être élevés au rang de génies. Ils ne méprisent point pour cela les choses humaines ni les goûts et les inclinations des hommes.

[1] Plutar., *De gen. Socrat.*

[2] Ceci cesse d'être vrai quand il s'agit du singulier traité *De sera numinis vindicta*, où se rencontre une description du lieu des tourments éternels qu'on dirait élaborée par quelque illuminé du moyen âge. (V. le *Plutarque* de Didot, t. I, p. 663.)

Favorablement disposés pour ceux qui aspirent au même bonheur, ils animent leurs efforts vers la vertu ; ils les encouragent et les excitent quand ils les voient s'approcher du terme de leur espérance et déjà prêts à saisir le but.... Les génies ne s'attachent pas indifféremment à tous les hommes. Des gens assis sur le rivage, et occupés à considérer des nageurs en pleine mer, se contentent de les regarder en silence tant qu'ils les voient éloignés de la terre. Mais lorsqu'ils approchent du bord, ils vont au-devant d'eux ; ils entrent même dans l'eau, et les aident de la voix et de la main jusqu'à ce qu'ils aient gagné le rivage. Telle est, mon cher Simmias, la conduite de notre génie.... Il aime à seconder l'âme qui lui est confiée et à la sauver par ses inspirations. »

Ces comparaisons, d'un style pur et d'un sentiment élevé, nous ramènent naturellement à Platon, dont l'insignifiance de Maxime et la bizarrerie d'Apulée nous avaient éloigné. L'âme et son démon traversent de concert la période de l'existence mortelle ; si l'âme est attentive à la voix de son démon, elle pratiquera le bien ; si, au contraire, elle s'abandonne à ses appétits grossiers, la voix intérieure cesse de se faire entendre. La volonté abandonnée à elle-même se déprave, l'intelligence s'obscurcit, l'être humain tout entier déchoit et s'enfonce dans la matière [1].

Au terme de la vie, quand le corps se dissout, l'âme immortelle, conduite par son démon, descend chez Hadès pour y être jugée. Le moment de la mort est celui qui met l'âme et le démon face à face devant le tribunal suprême ; c'est aussi celui qui décide si l'âme ne sera pas démon à son tour, ou si elle doit subir

[1] V. *Dialogues*, cités plus haut.

une nouvelle période d'épreuves et de purifications. On sait que Platon se complaît d'autant plus dans les mythes moraux, soit qu'il les emprunte à la religion nationale, soit qu'il les puise dans sa propre sagesse, qu'il dédaigne ou condamne plus sévèrement les autres. La descente des âmes aux sombres royaumes lui fournit l'occasion naturelle de payer son tribut à l'esprit hellénique, avide de poésie, sans mentir à l'austère majesté de ses théories philosophiques. A deux reprises différentes, dans le *Gorgias* et dans le *Phédon*, avec une abondance de développements qui est la mesure de sa foi, il transporte le lecteur au séjour de la réparation et de la purification définitive. Le rôle principal dans ce dernier épisode de l'existence mortelle est dévolu au démon. Il rend témoignage des bonnes actions que l'âme dont il avait la garde à accomplies durant la vie; il dévoile le mal sous toutes ses formes, et découvre jusqu'aux replis intimes de la conscience : en un mot, il fournit au juge les éléments certains de la sentence. Si l'âme est trouvée pure de toute faute, si durant son passage sur la terre elle s'est adonnée sans réserve à la contemplation du vrai et à la pratique du bien, elle est jugée digne d'être démon à son tour. « N'écouterons-nous pas Hésiode, quand il nous dit des hommes qui sont morts : « Ils deviennent sur la terre des démons purs, illustres, protecteurs et gardiens des hommes à la voix articulée ? » Oui certes, nous l'écouterons. — Après nous être informés près du dieu comment et par quels caractères il faut distinguer ces êtres démoniaques et divins, ne ferons-nous pas comme il vient d'être dit? — Nous nous empresserons d'agir ainsi. — Et pour le temps à venir nous vénérerons ces hommes comme des démons et nous honorerons leurs tom-

beaux [1]. » Ainsi déifiées, les âmes des hommes pieux s'en vont, les unes aux îles Fortunées, les autres vers les régions étoilées, pour y accomplir une période de félicité sans mélange, en récompense de leurs vertus. Elles ne sont pas, il est vrai, égales en mérites, en élévation, en splendeur. Il y a parmi les démons des catégories différentes et subordonnées. Au rang inférieur sont les âmes de nos ancêtres qui ont vécu dans la justice et la sainteté ; elles deviennent après la mort les gardiens naturels de la race, les divinités du foyer domestique. Au-dessus sont les âmes des héros, fondateurs des cités, guerriers valeureux, sages législateurs, à qui est échue la défense des Etats qu'ils ont créés, des villes qu'ils ont bâties, des peuples qu'ils ont illustrés. Puis viennent les démons proprement dits, « enfants illégitimes des dieux, dit Socrate dans l'*Apologie*, issus de leur union avec des nymphes ou des femmes mortelles. » Non que Platon donne place dans son système aux divinités anthropomorphiques des poètes ; il les interprète allégoriquement et ne les tolère que comme les personnifications des forces cosmiques et morales. Au-dessus de ces démons, il faut placer les deux ordres de divinités secondaires à qui le démiurge souverain a confié l'ordonnance et le gouvernement de l'univers : les divinités sidérales, véritables ministres de la Providence, et les divinités poétiques ou Olympiennes, à qui la foule décerne les suprêmes honneurs [2].

[1] *Cratyle*, 397.

[2] Cet exposé est fait à l'aide des textes rapprochés des *Lois*, IV, 717 ; X, 886 ; XII, 967 ; *Apol.*, 27 ; *Timée*, 39, 40 et suiv. ; *Banq.*, 202 ; *Rep.*, II, 377 ; III, 390 ; VIII, 546 ; X, 606, 617, 620 ; *Epin.*, 981 ; *Cratyl.*, 403. V. encore *Phédon*, 50, 108 ; *Gorgias*, 524 et *passim*.

Par l'intermédiaire de ces légions d'esprits divins, de substances éthérées, lumineuses et intelligentes, le Dieu en soi, le Dieu unique que le sage seul peut concevoir, communique avec les hommes ; il leur parle, soit qu'ils veillent, soit durant le sommeil par les songes. Car de lui-même il ne se mêle pas aux choses d'ici-bas. Il dispose des démons comme de serviteurs, et chaque rang de divinités a comme lui des démons qui transmettent leurs ordres et exécutent leurs volontés. Ce sont des démons qui, au nom des dieux olympiens, président aux oracles, aux sacrifices, à la divination : mais la plus noble de leur fonction est de parler au cœur de l'homme vertueux, de le rendre digne d'être démon à son tour. Ecoutons encore Maxime commentant, non sans grandeur, la pensée de Platon [1] : « Lorsque l'âme s'en va de cette vie pour l'autre, qu'elle quitte le corps et le livre à la terre au temps et suivant la loi fixés, devenue démon, d'homme qu'elle était, elle contemple d'un œil pur le spectacle des choses qui l'intéressent. Sans être ni appesantie par la chair, ni éblouie par les couleurs, ni troublée par des figures de toute sorte, ni aveuglée par l'obscurité de l'air, elle voit face à face la beauté suprême et s'en nourrit. Désolée de sa vie antérieure, heureuse de l'existence présente, mais attristée du sort des âmes ses sœurs qui résident encore sur la terre, elle est, par amour pour les hommes, embrasée du désir de s'associer à elles, de les soutenir quand elles chancellent. La divinité a chargé les démons de visiter la terre, de veiller sur la naissance, sur le destin, la pensée, les actions des humains ; d'assister les bons, de porter secours à

[1] *Dissert.*, XV.

ceux qui subissent une injustice, et de châtier ceux qui la commettent [1]. »

Nous savons, pour avoir suivi pas à pas l'évolution de cette doctrine des démons, que Platon ne l'a pas imaginée de lui-même, mais qu'il en a emprunté au passé, à la philosophie et même aux poètes, tous les éléments principaux. Pythagore surtout et Empédocle en peuvent revendiquer la plus grosse part. Mais ce qui lui appartient en propre, c'est d'avoir fondu dans un même système, sans disparates et sans incohérences, ce que la sagesse hellénique avait dès l'origine entrevu de plus logique, de plus moral, sur la nature de l'homme et sur ses rapports avec la divinité. C'est d'avoir constitué, sur les bases du sentiment national, une métaphysique et une religion qui embrassent et expliquent l'universalité des êtres, et concilient les déductions abstraites de la raison avec les données de l'expérience, avec les besoins et les aspirations du cœur humain. Il n'y a pas jusqu'au procédé qui lui permet de subordonner, en les conservant, les divinités populaires au Dieu unique, qu'il ne doive à Empédocle. Mais au lieu d'associer tant bien que mal dans un syncrétisme grossier des personnifications mal déterminées, d'échapper aux nécessités logiques par l'insuffisance des définitions, il sait donner à toutes les substances spirituelles qui composent l'univers des contours arrêtés, et leur assigner à chacune un rôle qui trouve son explication, soit au-dessus, soit au-dessous, dans l'échelle totale des êtres. Qu'il y ait là une tentative de conciliation entre la religion des philosophes et les croyances po-

[1] Cf. Aristid., *Or.*, II, 106. Hermias, *ad Plat. Phæd.*, 93, ed. Ast. Augustin, *De civit. Dei*, VIII, 14.

pulaires, il nous paraît difficile de le nier. Et la preuve, c'est que nous en retrouvons les éléments dans les dialogues des *Lois*, qui ont eu pour but, dans la pensée de Platon, d'adoucir les conséquences extrêmes de ses dialogues purement théoriques. La constitution politique, sociale et religieuse des Etats grecs, telle que le passé l'avait établie, était un fait dont un théoricien pur aurait pu ne tenir aucun compte. Ainsi avait procédé Platon dans la *République* par exemple, dans le *Timée* et ailleurs encore ; mais quand sa pensée se fut entièrement mûrie au contact de la réalité, comme elle s'était élevée à celui de l'idéal, Platon comprit que dans les lois, les mœurs, les traditions, les chants des poètes et les œuvres des artistes, il y avait une part de l'éternelle vérité qui devait trouver sa place dans l'ensemble de son système. Il y en avait une dans cette religion de la nature qui avait précédé la religion anthropomorphique ; il y en avait une encore dans les œuvres des grands poètes qui transportaient l'humanité aux dieux. C'est ce que l'éminent philosophe a cherché sincèrement ; et quand il eut trouvé, il dégagea cette sagesse relative par un effort de son génie, il lui fit sa part dans l'ordonnance du monde de la pensée, image de la réalité ; et sans rien laisser au hasard, sans sacrifier aucun de ses principes généraux et essentiels, par le développement régulier de sa doctrine des âmes sous la loi du perfectionnement moral, il constitua l'union, en apparence impossible, de l'Olympe et du Dieu rationnel. Certes, il n'accepte pas Homère et Hésiode tels qu'ils sont, mais il ne les soumet pas non plus à la torture des interprétations allégoriques poussées à l'extrême. Il leur accorde d'avoir entrevu quelques lueurs de cette vérité absolue que le

philosophe, emporté par le mouvement dialectique, contemple seul dans sa radieuse splendeur. Il admet donc des dieux, il en prodigue même le nom et remplit de la divinité l'univers, depuis la raison de l'homme où elle prend connaissance d'elle-même, jusque dans les astres brillants qui peuplent l'immensité [1]. Chacun de ces démons est personnel, libre, soumis à la loi du bien qui règle les rangs et les préséances ; par là ils diffèrent des démons d'Empédocle et d'Héraclite, variétés indécises d'une substance unique, émanations de l'absolu où se confondaient les contraires, et qui passaient d'une forme à l'autre par une nécessité invincible. Pour Platon, le Dieu en soi n'est plus la cause fatale qui engendre par son rayonnement toutes les substances spirituelles de l'univers et qui les absorbe toutes dans son unité indéterminée. Il est la source infinie du bien, le type de la liberté, et, par communication, il répand dans tous les êtres une part de ses souveraines perfections. A eux de les connaître, de les développer, de se rendre semblables à leur auteur, de s'élever ainsi toujours plus purs, à travers les sphères successives des âmes, des héros, des démons et des dieux, jusqu'au voisinage du bien absolu, du Dieu immuable et éternel.

Cette doctrine est le dernier mot de la sagesse antique et la plus étonnante conquête de la raison humaine. Elle s'est imposée à l'univers ; sans que les âges suivants y aient ajouté rien d'essentiel, elle règne encore et sans doute régnera toujours sur les intelligences. Car, dépouillée de son vocabulaire spécial, la doctrine chrétienne sur Dieu, sur ses rapports avec le monde par l'intermédiaire des anges et des

[1] *Timée*, p. 40. *Legg.*, V, 738.

saints, reproduit la théorie de Platon. Sans insister sur les détails et sans étendre des applications qui s'offrent naturellement à nos esprits nourris de christianisme, nous retrouvons la démonologie platonicienne avec ces légions célestes qui, groupées dans une hiérarchie brillante, ministres de la Providence, gardiens des mortels, esprits invisibles répandus dans l'espace, président au gouvernement de l'univers ; avec ces armées innombrables de bienheureux de tout ordre qui, protecteurs des individus et des nations, servent d'intermédiaires aux mortels dont ils ont jadis partagé la condition, qui doivent leurs rangs à leurs qualités morales, et approchent d'autant plus du trône de l'Eternel qu'ils ont été plus près ici-bas ou dans le ciel de la vérité et du bien. Mais comment le mot démon, qui pour Platon exclut toute signification mauvaise et constitue le titre le plus glorieux qu'une personnalité créée puisse conquérir, s'applique-t-il, dans une religion qui lui est redevable du système dans son ensemble, à des esprits du mal et de l'erreur dont ce philosophe n'a pas admis l'existence [1] ? C'est la dernière question qu'il nous faut résoudre et qui épuisera pour nous l'étude des démons jusqu'à la chute définitive du polythéisme, qui, dès à présent renversé comme doctrine, continue à subsister comme fait, à la faveur de l'ignorance, et parce qu'une religion philosophique est inaccessible au vulgaire.

[1] Quoi qu'en dise saint Augustin (*Civ. Dei*, VIII, 14), il n'y a pas de trace, chez Platon, d'une explication du mal par des démons mauvais.

CHAPITRE VIII

LE DÉMON MAUVAIS. DÉCADENCE ET CHUTE DES DÉMONS

En substituant à la religion mythique des premiers âges un ensemble de doctrines fondées sur la raison et d'accord avec les principes d'une morale scientifique, la philosophie se pose en face des poètes, tantôt comme un juge qui condamne, tantôt comme un interprète qui explique. Dans les deux cas elle partait de cette conviction que les fables forgées sur les dieux étaient inacceptables au sens littéral, parce qu'elles ne répondaient en nulle manière à l'idéal divin qu'elle avait présenté à l'adoration des intelligences cultivées. Il fallait donc ou les rejeter absolument comme autant de fictions mensongères, ou, sous des apparences trompeuses, chercher un sens caché qui fût en harmonie avec la sagesse nouvelle. De là dans l'enseignement des philosophes deux courants issus de la même source, dont l'un, violent et destructeur, emportait indistinctement l'édifice entier des traditions nationales ; dont l'autre, d'allure paisible et régulière, n'en rejetait que la forme, et s'assimilait tout ce qui dans le fond était ou pouvait devenir acceptable. Si les censures radicales de Xénophane avaient pour elles la logique et simplifiaient la lutte, elles heurtaient trop les idées reçues et répugnaient

même au grand nombre des esprits d'élite, qui ne pouvaient se détacher sans peine d'un passé où le génie avait laissé sa puissante empreinte. Le prudent éclectisme d'Empédocle, en dépit des incohérences et des difficultés auxquelles il n'avait trop souvent ni remède ni solution, devait jouir au sein même des écoles d'une plus grande faveur. Il permettait de vénérer toujours comme des sages les poètes éminents dont s'était nourrie la civilisation hellénique ; mais, par la subtile distinction entre la forme et le fond, entre le symbole et l'idée, ce système invitait aux interprétations allégoriques, stimulait l'esprit critique par l'attrait d'une recherche nouvelle, et offrait une transition commode entre une religion qui rachetait sa naïveté par son éclat, et une métaphysique dont les abstractions effrayaient les intelligences nourries de poésie [1].

Mais ce procédé, si élastique qu'il fût, n'était pas toujours applicable et ne pouvait en aucun cas devenir populaire. Platon, qui savait être subtil à propos, et qui aimait mieux négliger les beautés d'Homère que les défigurer, ne parle pas sans raillerie de ses trop habiles interprètes [2]. Ailleurs il constate que la jeunesse se montrait rebelle à leurs leçons et, malgré tous les efforts, revenait du sens caché à la signification littérale. Le génie grec, avide de beauté, ne pouvait se consoler de voir la philosophie porter la main sur ses plus chères idoles ; quand il fallut se rendre à l'évidence et, dans l'enseignement des antiques poètes,

[1] Sur l'interprétation allégor. v. Grote, *Hist. de la Grèce*, 147 et suiv., t. II, et Zeller *(Stoics, Epicureans and Sceptics)*, 334 et suiv.

[2] *Crat.*, 407 : Οἱ νῦν περὶ Ὁμηρον δεινοί. Cf. *Rep.*, II, 17 : Θεομαχίας... οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτ' ἀνευ ὑπονοιῶν. *Théet.*, p. 180. *Protag.*, 316.

distinguer la forme qui demeurait admirable, avec le fond que la raison désavouait, on peut dire que les plus sages sauvèrent la forme parce qu'elle répondait à l'idéal artistique, indépendant de toute théorie sur la nature des dieux ; les habiles, par leurs arguties, violèrent cet idéal sans réussir à le concilier avec les déductions philosophiques. L'interprétation des poètes par les sages fut donc insuffisante pour garder à leurs œuvres le respect de ceux qui s'obstinaient à y chercher des leçons sur les choses divines ; elle devint désastreuse au point de vue des amants de l'art, qui ne reconnaissaient plus les objets accoutumés de leur admiration. Sans profit solide et durable pour la vérité, elle était en train de défigurer le beau, de perdre les poètes en voulant les sauver. Ces préoccupations, qui se trahissent en maint endroit des Dialogues de Platon, étaient générales de son temps parmi les esprits cultivés, et se faisaient jour jusque sur la scène, dans les tragédies d'Euripide et dans la comédie d'Aristophane [1]. On était en quête d'un moyen sûr et d'application universelle, qui justifiât les poètes sans les interpréter, puisqu'on ne pouvait les interpréter sans les rendre méconnaissables, ni les justifier absolument sans renier les leçons de la sagesse. Ajoutons que les traditions locales sur les héros, qui étaient inséparables de l'histoire poétique des dieux, ne permettaient pas de traiter indistinctement tous les mythes de fictions et de mensonges : il y avait chez Homère comme chez Hésiode une part de vérité

[1] V. chez Eurip., *Bacchantes*, l'explication allégorique, par la bouche de Tirésias, du mythe de Dionysos conservé dans la cuisse de Zeus, 235 et suiv. ; chez Aristoph., les plaisanteries sur le Tourbillon, substitué à Zeus dans le gouvernement du monde (*Nuées*, v. 346 et suiv.), et la parodie de la théogonie orphique (*Ois.*, v. 467 et suiv.).

à laquelle l'esprit philosophique était obligé de rendre hommage, et si l'interprétation allégorique ne pouvait rendre compte de tout, elle avait toutefois çà et là rencontré des explications aisées et naturelles, qui s'imposaient aux plus exigeants.

Mais pourquoi tant d'erreurs sur la nature des dieux et sur leurs rapports avec les mortels ? Pourquoi ces actions condamnables au nom de la morale, attribuées par les anciens poètes aux habitants de l'Olympe ? Comment expliquer la débauche, l'adultère, le vol, la fourberie, le meurtre même, prenant place au banquet des divinités, se mêlant aux principaux épisodes de leur histoire, et fournissant à la poésie la matière ordinaire de ses chants? Un disciple de Platon, Xénocrate, en s'emparant d'une opinion restée jusqu'alors dans l'ombre, allait fournir une réponse commode; par le même procédé, il tentait d'expliquer le mal chez les dieux, et, chose plus grave, de rendre compte d'une manière générale du mal dans l'univers [1]. Car en même temps que la philosophie s'en prenait aux dieux des poètes, qu'elle trouvait en opposition avec la morale et avec la vérité, la foule réclamait un remède aux souffrances, aux guerres, aux fléaux de toute sorte, qui assombrissaient l'existence et accusaient les dieux. Elle ne pouvait se déclarer satisfaite de la réponse de Théognis, qui se borne à déclarer que le mal comme le bien provient de leur main puissante [2]. Platon avait enseigné, et sur ce point la plus pure philosophie n'est que l'interprète du sentiment commun, que le mal est étranger à la nature divine.

[1] Chez Plut., *De orac. defect. Did. Moral.*, I, p. 499 *et seq.* Ibid., *Isis et Osiris*, p. 429.

[2] *Sentent.*, 165, 171, 133.

Il ne l'est pas seulement en ce que la divinité ne saurait rien faire de contraire aux lois de la morale éternelle, dont elle est l'expression, mais encore parce que le mal, dans la nature et dans l'homme, a une raison métaphysique qui est le bien définitif, ou une cause morale qui est la réparation.

D'autre part, la doctrine de la purification des âmes et de leur immortalité avait nécessairement une réponse à cette question qui elle-même est inévitable : Que deviennent après la mort les âmes souillées de crimes, celles dont la purification est indéfinie à cause de la nature de leurs souillures, peut-être même éternelle ? Si les âmes des hommes de bien deviennent des démons bons et vénérables, chargés de veiller sur les hommes, de leur inspirer de bons conseils et des résolutions salutaires, les esprits des méchants, affranchis du corps, ne continuent-ils pas après cette vie les agissements coupables qui en avaient fait un objet d'exécration ou de terreur? Toutes ces questions que soulevait l'existence du mal, soit dans les dieux chantés par les poètes, soit dans la nature et dans le gouvernement du monde, soit chez l'homme frappé par la souffrance imméritée, ou agent de souffrances lui-même pour ses semblables, réclamaient d'autant plus impérieusement une solution que de grands désastres, des misères inouïes, les évoquèrent non plus seulement devant les philosophes dans les écoles, mais devant l'intelligence populaire, ébranlée et surexcitée [1].

La funeste guerre du Péloponnèse, où vainqueurs

[1] Sur le développement des idées pessimistes après la guerre du Péloponnèse, v. Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, 63 et suiv., et Lehrs, *Pop. Aufs.*, 183 et suiv.

et vaincus perdirent leur fierté et désapprirent la joie, avait produit sur la nation entière l'effet que les épreuves imméritées, les malheurs soudains, la mort frappant sans pitié, produisent sur l'homme isolé. Elle poussa les uns au scepticisme et à l'indifférence, elle tourna les autres vers la superstition. L'historien Thucydide trace avec sa vigueur habituelle la première partie de ce tableau [1] : « N'apercevant plus que de courtes jouissances, ne voyant plus rien que d'éphémère, et dans sa personne et dans ses biens, on crut devoir tourner toutes ses pensées vers la volupté. Personne ne sentit le courage de se fatiguer par des actions honnêtes et vertueuses.... Ni la crainte des dieux ni les lois humaines n'éloignaient du crime. Les dieux, en voyant périr tout le monde indistinctement, on jugeait indifférent de les honorer ou non [2].» Ce que Thucydide écrit d'Athènes au moment de la peste est vrai de la Grèce entière après l'expédition de Sicile et les victoires de Sparte. Mais sa peinture est incomplète. Tandis que les esprits forts, qui ne sont souvent que les esprits légers, se jetaient dans l'athéisme et concluaient de la surabondance des maux à l'absence des dieux, les âmes tendres et les tempéraments mystiques demandèrent à la religion des consolations d'ordre supérieur, étayèrent leur foi par des raisons désespérées, et, en absolvant les dieux, se rassurèrent eux-mêmes par des pratiques nouvelles [3].

C'est en ce moment qu'apparurent parmi les Grecs ces légions d'esprits funestes, adversaires des dieux,

[1] Cf. Girard, Etudes sur Thucydide (dans le *Magasin de librairie*, III et IV, et surtout IV, 400 et suiv.).

[2] Thucyd., II, 52.

[3] Aliis nullus deorum respectus, aliis pudendus. (*Pline l'Anc.*, II, 5.)

auxquels l'Aryen primitif, en émigrant vers les rivages de l'Ionie, avait sans peine renoncé, dont le vague souvenir perçait à de rares intervalles dans les œuvres des premiers poètes. On n'a pas oublié que chez Homère même se dessine parfois l'image d'une puissance mystérieuse et fatale, extérieure à l'Olympe, qui mêle sans raison apparente la souffrance à la joie, la mort à la vie, les ténèbres à la lumière : sorte de principe du mal, aux contours indécis, devant lequel recule le génie du poète, épris d'unité, et qu'il fixe vaguement sous le nom de *démon funeste*. L'orphisme, qui a tant innové et fut redevable à l'Egypte, à l'Asie Mineure, de tant d'idées nouvelles sur les dieux, n'importa pas en Grèce le dualisme sous une forme arrêtée ; mais par le mythe des Titans, auteurs de la mort de Zagreus, par celui des sombres génies qui, avec Hadès, ravissent Coré aux régions de la lumière, les mystères dionysiaques et éleusiniens invitaient les âmes à concevoir des divinités redoutables, en opposition avec les dieux bons, dispensateurs des biens [1]. Ni la poésie ni le culte populaire ne les accueillirent tout d'abord. tant le génie hellénique répugnait en principe à tout ce qui troublait l'harmonie de ses conceptions religieuses, qu'il ne séparait pas de leur expression artistique. Il était réservé aux philosophes de troubler l'accord des forces de la nature et des penchants du cœur humain, au nom d'une logique qui ne pouvait se contenter de divinités imparfaites et inventa les divinités mauvaises. On sait comment Empédocle, le premier, formula une doctrine dualiste qui représentait le monde comme issu du concours de deux principes opposés, et ad-

[1] V. *supra*, ch. IV.

mettait l'existence d'êtres supérieurs à l'homme par la puissance, inférieurs par les qualités morales. Platon lui-même, tout en soumettant son système à la loi de l'unité, dont il exagérait les conséquences quand il l'appliquait à la réalité, avait conservé un vague principe de limitation et d'imperfection, qui n'était autre que la matière, et qu'il opposait au principe absolu du bien. Si l'âme purifiée devient un démon, c'est-à-dire une substance intermédiaire entre l'homme et la divinité, il semble d'autre part que l'âme coupable, souillée encore par sa participation à la matière, c'est-à-dire au mal, peut être en certains cas considérée comme un esprit funeste : du moins est-il question dans le *Phédon* d'ombres ou de fantômes qui sont les âmes des hommes que la purification n'a pas élevées au rang de démons mauvais, et qui, sans doute, interviennent comme agents du mal dans le gouvernement de l'univers [1]. Plutarque nous apprend, sans qu'aucun texte parvenu jusqu'à nous permette de juger son affirmation, qu'il attribuait aux dieux ce qui est à droite et en nombre impair, aux démons ce qui est à gauche et en nombre pair [2]. Si nous nous reportons d'ailleurs aux témoignages de la foi populaire, que nous ont conservés les écrivains de tout ordre, nous voyons que souvent il est question de démons et de héros mauvais. Isocrate divise en deux catégories les divinités en général : celles de la bonté, de la douceur, de la bienveillance (πραότητος), qui sont la source de tous les biens, et les divinités de la souffrance, du malheur, du châtiment (χαλεπότητος), que l'on n'honore ni par des sacrifices

[1] *Phéd.*, 84.
[2] *Isis et Osiris*, 26.

ni par des prières, mais que l'on détourne par des conjurations [1]. Chez les tragiques, chez les orateurs, chez les moralistes, les passages sont nombreux où δαίμων tout court signifie un génie mauvais, où par des mots composés s'étendent et se déterminent les interprétations défavorables que l'on peut donner de la croyance qu'il représente. Démocrite avait parlé de fantômes étranges répandus dans l'espace, les uns secourables, les autres malfaisants [2] : plus abstraites d'abord que réelles, ces créations prirent un corps, grâce à la superstition qu'éveillait le mal sous toutes ses formes. La médecine même eut à s'en occuper, comme nous le voyons par Hippocrate, qui parle de personnes superstitieuses se croyant nuit et jour la proie de démons mauvais [3].

Voilà les éléments que Xénocrate fit entrer dans la doctrine des démons qu'il avait reçue de son maître, et à l'aide desquels il prétendit fournir une explication du mal, tant chez les dieux tels que les avaient dépeints les poètes, que dans l'univers tel que les imaginations surexcitées par la souffrance se le représentaient. Plutarque expose en ces termes son système [4] : « Xénocrate croit que les jours qu'on regarde comme funestes, que les fêtes où l'on pratique les flagellations, les plaintes lugubres, les jeûnes, que les expressions, où obscènes ou de mauvais au-

[1] Isocr., 5, 116, 117. Démosthènes est pour Eschine en proie à un mauvais génie dont l'influence pernicieuse agit sur tout ce qui l'environne ; le passage est curieux et mérite d'être cité : Gardez-vous de couronner le mauvais génie de la Grèce (τὸν τῆς Ἑλλάδος ἀλιτήριον), et préservez-vous de son démon : « Ἀλλὰ καὶ τὸν δαίμονα καὶ τὴν τύχην, τὴν παρακολουθοῦσαν τῷ ἀνθρώπῳ, φυλάξασθαι. » (*Disc. sur la Cour.*, 49.)

[2] Chez Diog. Laert., IX, 44.

[3] Hippocr., *De Virginit.*, 562.

[4] *Isis et Osiris*, 26.

gure, ne sont point faits pour honorer les dieux ou les bons démons, mais qu'il y a dans la région de l'air des esprits redoutables et puissants, dont le caractère sombre et mélancolique se plaît à ces tristes cérémonies, qui les détournent de faire éprouver aux hommes de plus grands maux. » Il paraît d'ailleurs qu'il admettait ces démons mauvais, comme conséquences d'un dualisme formel où la matière s'oppose à Dieu, et qu'il les rattachait à la fable des Titans dans leurs rapports avec Zagreus. Il concevait les bons démons à la façon de Platon, tantôt les confondant avec l'âme elle-même, tantôt se les représentant comme des substances spirituelles répandues dans l'immensité [1]. Ainsi il disait, c'est Aristote lui-même qui nous l'apprend, « que celui-là est heureux qui a en partage une âme vertueuse ; car l'âme est le démon de chacun. » Et suivant Stobée [2], si, comme Platon, il admettait la divinité absolue, qu'il confond avec le ciel, il lui subordonnait les dieux Olympiens, qu'il plaçait dans les astres lumineux, et les démons invisibles, qui habitaient la région sublunaire, les uns bons, les autres mauvais. Le commentaire de Plutarque prouve qu'il se référait à ces derniers pour expliquer le mal [3].

La plupart des stoïciens s'emparent de cette doctrine, qui trouve place dans les œuvres de Chrysippe et de Cléanthe. Les démons sont pour eux les parcelles de l'âme universelle, répandues dans les êtres, mais

[1] Arist., *Top.*, II, 2. Cf. Suidas, au mot εὐδαίμων. V. Ritter-Preller, ouv. cit., p. 245.

[2] Stob., *Ecl.*, I, p. 62.

[3] Cf. d'ailleurs Tertullien (*ad Nat.*, II, 2) : Xenocrates Academicus bifariam facit (formam divinitatis) Olympios et Titanios, qui de cœlo et terra.

non incorruptibles et éternelles. Pour l'un, toutes indistinctement devaient durer jusqu'à la conflagration générale ; pour l'autre, les âmes des sages jouissaient seules de ce privilège. Elles devenaient des démons, un commentateur dit même des dieux, unis aux vivants par les liens de la sympathie, et des héros chargés de veiller sur les affaires humaines [1]. Plutarque seul nous atteste que ces auteurs employaient les démons mauvais pour rendre compte du mal et justifier les dieux : nous verrons que l'école sur ce point fut loin d'être unanime [2] ; car, chose remarquable, quoique issue de la philosophie, il ne semble pas que la théorie de Xénocrate ait, avant le déclin du polythéisme, trouvé un accueil empressé auprès des penseurs et des sages. Un fragment de Ménandre en témoigne au besoin [3] : « Tout homme, à son entrée dans la vie, reçoit comme compagnon et guide un bon démon ; il ne faut pas croire qu'un démon mauvais nuise à l'homme honnête. »

Mais, en revanche, elle devint promptement populaire, et parce qu'elle répondait aux craintes superstitieuses, et parce qu'elle fournissait une raison commode des souffrances et des épreuves humaines.

Ce ne fut plus un seul démon, comme chez Platon, dont Ménandre traduit la pure doctrine, qui est préposé à la vie de chaque homme ; mais nous devenons,

[1] Diog. Laert., VII, 151. Plut., *Placit. phil.*, IV, 7. Posidonius avait composé un traité spécial : Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων. V. Macrobe, *Saturn.*, I, 23.

[2] Plut., *Quæst. Rom.*, 51 : Καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους. (Cf. *Def. orac.*, 17.)

[3] Chez Meineke, *Fragm.*, XVIII, 203.

dès la naissance, la propriété de deux démons contraires, l'un bon et l'autre mauvais, qui se partagent notre existence [1]. Lehrs [2] cite deux anecdotes empruntées l'une à Plutarque, l'autre à Valère Maxime, qui montrent avec quelle vivacité les esprits se représentaient le démon mauvais au premier siècle de notre ère. Ici [3], c'est le démon de Brutus qui lui apparaît quelques jours avant la bataille de Philippes et lui laisse présager sa défaite; là, c'est Cassius de Parme [4] qui, le lendemain de cette bataille, dans Athènes même, est averti de la fin misérable qu'Octave lui réserve, par un spectre horrible qui se dit également son démon. Plutarque a-t-il mis dans ces récits quelque chose de ses préoccupations personnelles sur la nature des démons, ou le dualisme dont il est le représentant le plus déterminé s'était-il réellement emparé de l'opinion générale? La question pour nous est indifférente, car nous cherchons l'évolution d'une croyance, sans nous préoccuper du nombre de ses représentants. Toujours est-il que l'idée des démons mauvais se développa au déclin de l'hellénisme, que des esprits éminents y recouraient comme à l'explication la plus logique de l'existence du mal, et que la superstition populaire lui accordait une grande importance.

C'est encore Plutarque, dans le traité éminemment curieux où il cherche le rapport des croyances nou-

[1] La doctrine formelle est d'Euclide, disciple de Socrate: Duplicem omnibus omnino nobis genium appositum. Chez Censor., 3.

[2] *Popul. Aufs.*, p. 196.

[3] *Brut.*, cap. 36.

[4] Val. Maxime, I, 7. Ces deux histoires d'apparitions pourraient bien être au fond la même, appliquée avec quelques variantes à deux personnages différents.

vellement implantées dans le monde hellénique avec le mythe égyptien d'Isis et d'Osiris, qui étale les conséquences de la doctrine de Xénocrate. A un point de vue général, les démons mauvais déchargent pour lui la Providence des objections tirées du mal sous ses diverses formes : « Il est impossible qu'un seul être, bon ou mauvais, soit la cause de tout ce qui existe, puisque Dieu ne peut être l'auteur d'aucun mal.... Il faut admettre deux principes contraires, deux puissances rivales, dont l'une marche toujours à droite et sur un plan uniforme; dont l'autre tire toujours à gauche et suit une direction opposée.... Si rien ne se fait sans cause, et qu'un être bon ne puisse rien produire de mauvais, il faut qu'il y ait dans la nature un principe particulier du mal comme il y en a un pour le bien [1]. » Conclusion : si le bien est l'œuvre des dieux, le mal provient des démons. Ainsi se trouve rompue, par l'introduction violente des idées asiatiques, la tradition grecque, qui, fidèle depuis l'origine à la loi de l'unité, avait, à quelques exceptions près, qui ne devinrent jamais populaires, présenté l'univers comme l'œuvre d'une seule puissance, et constaté le mal comme une nécessité supérieure, sans jamais le personnifier dans un principe. Pour Plutarque, la théorie nouvelle constituait un progrès dont il s'applaudit, peu s'en faut, avec enthousiasme : « Il est une opinion qui remonte à la plus haute antiquité, qui des théologiens et des législateurs a passé aux poètes et aux philosophes, dont le premier auteur n'est point connu, mais dont la persuasion ferme et inaltérable est établie non seulement dans les traditions humaines, mais dans les mystères et les sacrifices, chez les barbares

[1] *Isis et Osiris*, 45.

comme chez les Grecs. Elle nous enseigne que l'univers ne flotte point au hasard sans être gouverné par une puissance intelligente, que ce n'est pas une raison unique qui le conserve et le dirige comme avec un frein et un gouvernail, mais la plupart des êtres qui le composent sont mêlés de bien et de mal, ou plutôt rien de ce que la nature produit ici-bas n'est exempt de ce mélange. Ce n'est donc pas un seul et même être qui puise dans deux tonneaux les contrariétés de la vie, comme des liqueurs différentes, pour les mêler ensemble et les distribuer aux hommes. Mais il faut admettre deux principes contraires, deux puissances rivales. De là le mélange de bien et de mal dans la vie humaine comme dans le monde physique, sinon dans l'univers entier, du moins dans ce monde sublunaire qui, plein d'inégalités et de vicissitudes, éprouve des changements continuels.... Presque tous les peuples, et surtout les plus sages, ont fait profession de cette doctrine. Les uns ont cru qu'il existe deux divinités qui exercent chacune une autorité rivale, dont l'une produit les biens, l'autre les maux. D'autres ont donné au meilleur de ces principes le nom de Dieu, et au mauvais celui de démon [1]. »

La question que Plutarque croit résoudre est simplement déplacée, sans changer de nature. Que l'on se mette au point de vue du platonisme pur, qui fait Dieu identique au bien et conserve, pour expliquer le mal, un vague principe de limitation : s'il y a des démons auteurs du mal, ils ne peuvent être que des formes ou des émanations de ce principe, c'est-à-dire de la matière. Comment expliquera-t-on alors

[1] *Isis et Osiris*, 45.

qu'ils possèdent l'intelligence par laquelle ils participent au bien, à la faculté qu'ont tous les êtres de s'élever de degré en degré, jusqu'à s'affranchir de la matière, vers le bien idéal? Les démons mauvais ne le seront donc que d'une manière transitoire, ou, s'ils le sont d'une manière définitive, est-ce que l'éternité du mal ne limite pas l'infinité du bien? Ne faut-il pas, avec le mazdéisme, conclure au triomphe absolu du bien et à l'anéantissement définitif du mal? Cette objection, qui perd de sa valeur en face du platonisme qui n'a pas poussé jusqu'à la conception d'un être essence de toutes choses, est capitale dans tout système où Dieu est conçu comme absolu et tout-puissant. Dans le panthéisme des stoïciens comme dans la religion du Dieu infini, distinct du monde, il est impossible de ne pas tenir compte du dilemme que cite Plutarque, et auquel, pour les stoïciens qui, comme Chrysippe, admettent les démons mauvais, il n'est point de solution: « Il n'y a point de démons mauvais; s'il tiennent leur puissance de Dieu, ils ne peuvent être mauvais, puisque Dieu est le principe du bien ; s'ils la tirent d'ailleurs, Dieu n'est donc pas la cause universelle [1]. »

L'antique conception d'un Destin qui nous présen-

[1] Plut., *De Stoïc. repug.*, 37, 2. Cf. *Ibid.*, 34. Suivant le même Plutarque, les démons mauvais peuvent mourir et par conséquent se renouvellent comme tous les êtres contingents. V. *De defect. orac.*, 18, le récit de la mort du grand Pan. Cf. *De fac. in orb. lun.*, 26, 30. Plus loin il est question de démons habitant les îles désertes au voisinage de la Grande-Bretagne, auteurs d'ouragans et de tempêtes. Dans une de ces îles, Briarée garde Cronos endormi, assisté d'un grand nombre de démons. Nous avons déjà cité le traité *De serâ numinis vindictâ*. Tous ces ouvrages éminemment curieux nous laissent une médiocre idée de la solidité d'esprit de ce platonicien dégénéré. Les hagiographes les plus extravagants peuvent se réclamer de son patronage.

Cf. Lehrs, *Popul. Aufs.*, 308 et suiv.

tait le monde ordonné par une volonté unique et souveraine, et imposait à chaque être des limites qui étaient les conditions mêmes de sa nature, en dépit de son insuffisance et de ses obscurités, n'est-elle pas préférable à cette coexistence contradictoire de deux divinités qui mentent toutes deux, pour des motifs différents, à l'idéal que la raison définit, l'une n'étant pas Dieu parce qu'elle est le mal, et l'autre parce qu'elle n'est pas toute-puissante?

Si l'admission des démons mauvais ne décharge la providence de Dieu que pour porter atteinte à sa puissance et à son unité, fournira-t-elle du moins aux interprètes des anciens mythes un moyen commode et sûr d'expliquer les actions mauvaises attribuées aux dieux? Peut-être, mais en les condamnant sans retour, Platon, à la suite de Xénophane, n'avait vu dans les poètes théologiens de la Grèce que les représentants d'une sagesse bornée et corrompue. Au nom de la morale et de la métaphysique il avait dédaigneusement écarté leurs dieux, les considérant comme les produits d'une imagination grossière, et n'en avait conservé que l'idée générale de divinité se mêlant à tous les phénomènes de la nature, aux événements de l'histoire et aux résolutions des hommes. Purifiés ainsi par la philosophie, ces dieux, sous leur nom primitif ou sous celui de démons, étaient devenus des esprits puissants et intelligents, intermédiaires et serviteurs de la divinité parfaite et absolue, qui se reposait sur eux de l'ordonnance et du gouvernement de l'univers [1]. Avec Socrate et Platon, le polythéisme avait cessé d'exister; les œuvres où il était chanté ne gardaient qu'une valeur conventionnelle, remar-

[1] *Timée.*

quables seulement comme productions artistiques où éclatait de loin en loin quelque lueur de sagesse véritable, mais entièrement dépourvues d'autorité doctrinaire. Une fois les démons mauvais adoptés comme agents du mal dans le monde par la philosophie, on tenta de refaire sur des bases nouvelles l'interprétation naturelle et simple de l'anthropomorphisme suivant la doctrine de Platon. Il ne s'agit pas de restituer à des dieux condamnés sans retour le prestige dont les philosophes les avaient dépouillés, mais de faire la part du mal dans les actions mêlées qui chargeaient leur mémoire. Le principe était clair et d'une application commode : « Tout le bien célébré chez les dieux par les poètes leur appartient en effet ou peut leur appartenir ; le mal, quel qu'il soit, est à mettre au compte des démons. » En d'autres termes, les poètes n'ont pas imaginé les actions divines, mais ils se sont mépris sur la nature de leurs auteurs. Ils ont été, comme les peuples primitifs dont ils embellissent les traditions, les dupes des démons mauvais, intervenant dans le gouvernement du monde, et qu'ils n'ont pas distingués des dieux. Ceux-ci ne peuvent être et n'ont été en effet que la cause de tout bien, de toute vertu, de toute félicité. Mais il y a à côté d'eux dans la nature une armée de génies qui ne se bornent pas à bouleverser le monde physique, à pervertir le monde moral, mais qui cherchent avant tout à abuser l'intelligence de l'homme en se faisant passer pour dieux [1]. On sait que Descartes [2], après avoir formulé le doute méthodique et établi sur des bases

[1] Plut., *Fab. Max.*, 17. Cf. *Sap. conv.*, VII : Τὶ ὀφελιμώτατον ; Θεός. Τὶ βλαβερώτατον ; δαίμων. Τὶ ῥωμαλεώτατον ; τύχη.

[2] Discours sur la méthode.

inébranlables la vérité unique, qui doit soutenir l'édifice entier de nos connaissances, suppose l'existence d'un démon malin et envieux, qui donnerait au faux l'apparence du vrai et pervertirait jusqu'à l'effort légitime de la raison. Tel est précisément le rôle que les démons ont joué à l'égard des hommes primitifs, à l'égard des poètes qui ont forgé ou embelli les fables et les mythes.

« J'approuve l'opinion de ceux, dit Plutarque [1], qui n'appliquent ni à des dieux ni à des hommes les revers qu'on raconte de Typhon, d'Osiris et d'Isis, mais à certains démons puissants que Platon, Pythagore, Xénocrate et Chrysippe, d'après les plus anciens théologiens, croient avoir été beaucoup plus forts que les hommes et bien supérieurs en puissance à la nature humaine. La divinité n'était en eux ni pure ni sans mélange ; ils réunissaient les perceptions spirituelles de l'âme et les sensations corporelles ; ils étaient capables de plaisir, de douleur et de toutes les autres affections de cette nature qui avaient sur eux plus ou moins d'empire ; car il y a dans les génies ainsi que dans les hommes différents degrés de vertu et de vice. Ce que les Grecs publient des Géants et des Titans, de quelques actions injustes de Cronos, du combat d'Apollon contre Python, de la fuite de Dionysos et des courses de Déméter, est du genre de ces faits qui, faussement attribués aux dieux, ont pour auteurs les démons. »

Voilà donc les démons devenus les agents responsables des oracles qui réclament les sacrifices humains, des rapts, des exils, des retraites et des états

[1] *Isis et Osiris*, 25. Cf. *De esu carn.* : Τὸ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον, ἀλλὰ δαιμόνικον ; et *Defect. orac.*, 14, 15.

de servitude que les poètes attribuent faussement aux dieux [1]. C'est un démon mauvais qui, sous la figure d'Héraklès, a assiégé la ville d'Œchalie pour enlever Iole ; des démons encore qui, pour obtenir la satisfaction d'instincts grossiers et de passions coupables, ont frappé les villes de la peste et les campagnes de stérilité. Le principe une fois posé et la voie ouverte à cette interprétation des mythes, les applications furent faciles et si nombreuses, que de l'anthropomorphisme traditionnel il ne resta bientôt plus au compte des dieux que les fables allégoriques et les mythes moraux. Il est juste de dire que Plutarque n'épargne rien pour approprier ses démons au rôle à tout faire, qui, justifiant la divinité, excuse les anciens poètes d'en avoir défiguré l'image [2]. Leur nature est sujette aux désordres des passions et à l'erreur ; les uns sont violents et sauvages, les autres mous et efféminés. Leurs vices sont en raison de leur puissance. Ils sont même sujets au changement et à la mort, semblables à la lune [3], dont le disque subit des agrandissements et des diminutions périodiques de lumière. De sorte que leur action, après s'être fait sentir sur un certain point de la terre, s'affaiblit ou cesse même tout à fait, soit que les démons émigrent, soit qu'ils périssent. S'ils ont réussi à abuser les hommes et à se faire passer pour des divinités, c'est qu'à la personne de chaque dieu étaient attachés un ou plusieurs démons, qui sous son nom commettaient tou-

[1] *Isis et Osiris*, 25.

[2] *De defect. orac.*, 14.

[3] Ailleurs PLUTARQUE (*De gen. Socrat.*, 27, 29, 30 ; *Quæst. rom.*, p. 282 ; *De facie in orb. lun.*) assigne la lune comme séjour aux bons démons. Cf. HIÉROCLÈS, *Com. in Carm. aur.*, chez MULLACH, t. I, p. 425. PORPHYR., *De antro Nymph.*, 18. JAMBL., *De vita Pythag.*, § 30.

tes sortes de méfaits et se faisaient rendre des honneurs, comme ces valets de comédie qui s'affublent du costume et des manières de leurs maîtres : « Si nous donnons à quelques génies les noms ordinaires des dieux, il ne faut pas s'en étonner. Chaque démon est attaché à un dieu et se plaît à porter son nom, comme lui devant son pouvoir et les honneurs qu'il reçoit. Ainsi, parmi nous, l'un a le nom de Zeus; d'autres, ceux d'Athéné, de Dionysos, d'Apollon ou d'Hermès. Quelques-uns ont dû au hasard des dénominations assez justes; mais la plupart les ont reçues de dieux qui leur étaient fort étrangers et avec lesquels ils n'avaient aucun rapport [1]. » Les facultés éminentes qu'ils tenaient de la divinité et leur puissance surhumaine rendaient faciles tous les travestissements; la simplicité des premiers âges aidant, les voilà adorés comme des dieux, dont ils n'étaient que la contrefaçon grossière. L'ignorance a établi leur royauté, la poésie l'a parée de grâces trompeuses, la superstition et la terreur l'ont perpétuée à travers les âges. Aujourd'hui encore on les honore, et on a raison de les honorer, afin de détourner leur action funeste et d'obtenir leur bienveillance : « Je ne crois pas que les dieux soient honorés par ces fêtes et par ces sacrifices, et qu'ils voient avec complaisance, dans les jours néfastes, des hommes déchirer cruellement des victimes humaines, dévorer des chairs sanglantes, observer des jeûnes rigoureux, se livrer à des gémissements lugubres, se permettre des propos obscènes, et, dans des transports d'agitation et de fureur, pousser des cris affreux. Mais je dirai que ces fêtes et ces sacrifices n'ont été établis que pour apaiser les

[1] *De defect. orac.*, 21.

mauvais génies et détourner les effets de leur méchanceté [1]. »

Ainsi, dans la religion traditionnelle, tout a sa raison d'être et sa réalité, jusqu'aux plus grossières aberrations de l'anthropomorphisme. Les poètes ont été les historiens fidèles des manifestations du surnaturel dans le monde ; mais ils n'en ont pas distingué les deux principes contraires. Ils ont au hasard chanté les dieux sans leur opposer les démons, et compromis la pure essence des uns en y mêlant la corruption et la faiblesse des autres. Il appartient à une sagesse éclairée de démêler dans les mythes primitifs ce qui convient véritablement à la majesté divine, de mettre au compte des démons toute faiblesse, toute action coupable ou indigne que l'on ne saurait contester. Plutarque nous donne lui-même un spécimen curieux de cette exégèse, dans son interprétation du mythe égyptien d'Isis et d'Osiris [2]. La connaissance des phénomènes physiques, la science des astres, y donnent la main à la philosophie et à l'histoire. Rien de plus commode ni de plus arbitraire. L'auteur part de l'idée que le mythe par lui-même cache un sens profond, des leçons éminentes de sagesse et de moralité. Tantôt il s'en tient à la signification littérale ; le plus souvent il recourt à l'allégorie qui était restée en faveur. La linguistique même n'est pas oubliée, et les étymologies grecques se compliquent d'interprétations égyptiennes. A la façon dont il pétrit comme pâte molle le récit des aventures d'Osiris, et dont il en tire au gré de sa fantaisie tout un système de méta-

[1] *De defect. orac.*, 14.

[2] V. cet ouvrage, un des plus curieux de l'hellénisme de la décadence. Edit. Did. Moral., I, p. 429.

physique et de religion, on se demande avec étonnement comment il peut traiter ailleurs de fictions mensongères les conceptions des anciens mythologues. Il n'y a point de mythe, si absurde ou si immoral qu'il paraisse, qui ne soit susceptible de signifier ainsi tout ce qu'un interprète habile voudra lui faire dire. Quel singulier spectacle que celui de ces platoniciens dégénérés, qui, ne saisissant pas la pure doctrine du maître, cherchent à refaire son œuvre en recourant aux subtilités les plus étranges, et perdent une science considérable dans de stériles tentatives de réhabilitation ! Après Platon, la religion du Dieu rationnel était irrévocablement fondée ; pour les esprits réfléchis, elle trônait incontestée sur les ruines du polythéisme. Mais la foule y demeurait rebelle : l'enseignement des philosophes n'avait pu dépasser l'enceinte étroite des écoles ; impuissant à se répandre, il compromit les résultats obtenus en cherchant par d'indignes détours à se rendre populaire. Il fit un mélange des croyances traditionnelles, des superstitions étrangères, en les accommodant aux exigences de la morale et de la métaphysique nouvelles : compromis monstrueux où la science perdait sa majesté sans que la religion retrouvât son influence. Plutarque fut un des vulgarisateurs de ces dogmes bâtards ; du moins apporta-t-il dans l'accomplissement de cette tâche ingrate la candeur d'une âme croyante avec le respect d'un passé dont il parlait encore la langue, quoiqu'il en défigurât les idées. C'est par là qu'il mérite de nous occuper.

On sent, en lisant le traité d'*Isis et Osiris* et le dialogue sur la question : *Pourquoi les oracles ont cessé,* que le dualisme asiatique a fait sur son esprit une impression profonde ; qu'il y voit la ressource

suprême, capable de sauver le polythéisme ébranlé [1] : « Ceux qui ont supposé des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, et ont trouvé le lien qui les unit.... ont levé un grand nombre de difficultés épineuses, soit que cette doctrine vienne de Zoroastre et des mages, soit qu'elle tire son origine de la Thrace avec Orphée, ou de l'Egypte et de la Phrygie, comme le font conjecturer les sacrifices et les rites qui sont en usage dans ces deux pays, où des cérémonies lugubres et funèbres se trouvent mêlées avec celles que l'on pratique pour les dieux célestes. » Il s'agit pour lui de dégager des mythes primitifs une personnification du mal, qui s'oppose à Zeus comme Ahriman à Ormuzd, autour de laquelle se groupent les légions d'esprits funestes et sombres dont l'intervention est indispensable à l'explication de l'univers. L'Ahriman de l'hellénisme, Plutarque [2] le rencontre dans Typhon, dont le mythe, originaire de l'Asie Mineure, symbolisait à l'origine les perturbations volcaniques, les plus grandioses et les plus terribles, par là même les plus propres à fournir à l'imagination l'idée d'une divinité du mal. Homère [3] déjà avait chanté sa lutte contre Zeus, qui représente l'ordre et le bien ; mais ce dualisme passager s'était résolu par la défaite du monstre, réduit à l'impuissance et englouti dans les sombres profondeurs. Hésiode a fait de cette même lutte un des principaux épisodes de la Théogonie ; Zeus y est assisté par Cadmus, type du héros secourable, et ne triomphe qu'avec peine. Une fois le Titan tombé, le maître de l'Olympe le frappe de la foudre,

[1] *De defect. orac.*, 10.

[2] *Isis et Osiris*, 2.

[3] *Il.*, II, 287. Hésiod., *Théog.*, 820 et suiv. Cf. Preller, *Myth. gr.*, I, 54 et suiv.

l'abat sur le sol, et tandis qu'il se tord en proie au divin châtiment, tout autour de lui les montagnes se transforment en torrents de lave brûlante. Mais chez Hésiode comme chez Homère, comme chez Pindare [1] plus tard, et dans le *Prométhée* d'Eschyle, si Typhon personnifie le mal, il est irrévocablement vaincu et dompté, sans maintenir sa puissance dans un monde où l'Olympe fait régner l'ordre et le bien. Son empire a cessé avec le triomphe de Zeus, et c'est à peine si de loin en loin il proteste et murmure, quand la terre tremble, quand les volcans vomissent des flammes.

Voilà le héros que Plutarque ressuscite, en faveur duquel il dénature l'esprit de la mythologie homérique, en voulant la plier aux superstitions étrangères. Il n'y peut parvenir qu'en laissant au second plan les traditions nationales, en associant violemment à la fable grecque des fantaisies égyptiennes. Le dualisme des deux principes contraires s'incarne dans Osiris d'une part, qui signifie la lumière et la vie ; de l'autre dans Typhon, qui signifie l'orgueil brutal, la force malfaisante. Typhon est vaincu par Isis, épouse d'Osiris, et par Horus, leur fils. Ces personnalités ne sont pas à proprement parler des dieux ; mais elles ne sont pas non plus des rois, des princes, des généraux d'armée divinisés par la crédulité populaire ; ce qui donne occasion à Plutarque de flétrir en passant les impostures d'Evhémère de Messine, « qui, dit-il, en imaginant les fables les plus absurdes, a semé l'impiété dans tout l'univers par son audace à effacer les noms des dieux généralement reçus. » Ce sont des

[1] Pind., *Olymp.*, 4, 6 ; *Pyth.*, 1, 15 et suiv. Eschyl., *Prométh.*, 353 et suiv.

démons, natures inférieures aux dieux, mais plus fortes que l'homme, et capables par de grandes actions de s'élever au rang de la divinité. Tel est en effet le sort d'Osiris ; mais Typhon, dont la haine jalouse a rempli la terre de désordres affreux, puni par la sœur et l'épouse d'Osiris, incarne le principe destructeur de la nature, tenu en respect par le principe générateur et fécondant. Il représente, dans le monde matériel, la sécheresse, le vent, la tempête, les ténèbres, tout ce qui est nuisible, tout ce qui engendre la corruption et la mort ; dans le monde moral, les penchants violents, tumultueux, les passions désordonnées et criminelles [1].

Pour être assimilé entièrement à l'Ahriman des Perses, il manque encore à Typhon d'être entouré d'une cour de génies malfaisants : ici encore, Homère et Hésiode ont tracé à Plutarque la voie. N'ont-ils pas chanté tous deux des Titans, des Géants, analogues à Typhon par leurs instincts de révolte, ayant participé avec lui ou comme lui aux luttes des forces pernicieuses contre les dieux lumineux ou propices ? N'ont-ils pas été précipités aussi dans le séjour ténébreux du Tartare ? Voilà des démons mauvais tout prêts à entrer en ligne et contre les dieux et contre l'humanité ; voilà les agents pervers qui débarrasseront les philosophes du souci d'expliquer le mal dans l'univers, et épargneront aux théologiens du polythéisme compromis le soin de justifier leurs dieux [2].

Ce procédé, en apparence si commode, était en réalité plein de dangers pour la religion, à laquelle il prétendait communiquer une vie nouvelle. Mieux

[1] *Isis et Osiris*, passim. *Moral.*, I, 429 *et seq.*

[2] V. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, I, 129 et suiv.

valait cent fois la subordination des dieux Olympiens et poétiques, devenus des démons, à la divinité unique et rationnelle, comme chez Platon, et avant lui chez Empédocle. Mieux valait cette religion des sages qui laissait, bien à contre-cœur du reste, une place à la religion des poètes et aux superstitions populaires. Il y en avait ainsi pour tous les goûts, et l'on ne devait pas craindre qu'au contact des mythes antiques ou des pratiques communes, la sublimité des dogmes conquis par la raison pût souffrir quelque atteinte. La lumière se répandait d'en haut vers les régions moyennes d'une bourgeoisie qui, par vanité ou par goût, envoyait ses fils à l'école des philosophes ; elle eût pénétré peu à peu jusque dans les masses, à la condition de se revêtir de symboles accessibles, de recommander et d'adoucir l'aridité de ses théories sur Dieu par des leçons morales et des consolations appropriées aux besoins des âmes. Mais mélanger la philosophie à la superstition, passer arbitrairement du sens littéral des mythes au sens caché, censurer telle action uniquement parce qu'on n'en pouvait tirer quelque interprétation satisfaisante, approuver telle autre plus odieuse en elle-même parce que l'ensemble du mythe permettait de sauver le fond aux dépens de la forme, accommoder enfin les traditions nationales aux erreurs étrangères qui devenaient des vérités par l'attrait de l'inconnu ou de l'extraordinaire, c'était exiger du vulgaire trop de science, des sages trop de crédulité, pour ne pas ruiner de fond en comble la foi populaire et, chose plus grave, les conquêtes si chèrement achetées de la religion philosophique. De tout le travail accumulé par les siècles, il ne devait bientôt subsister dans les esprits que la conviction parfaitement accessible à

tous, que les dieux héréditaires ne valaient rien par eux-mêmes, puisque leur histoire nécessitait des distinctions, des justifications à l'infini. Quelle imprudence surtout que cette opposition des dieux et des démons, où les plus sages ne devaient plus se reconnaître ! Qui pouvait se flatter de marquer la limite où finissait le dieu, où commençait le démon ? S'il faut dédoubler l'histoire des grands dieux, et parmi les actions, les souffrances, les passions dont les poètes l'ont ornée, faire la part du principe mauvais, incarné dans un génie malin, singe du dieu à qui il fait attribuer ses méfaits, et celle du principe bon qui conservera seul tous les honneurs et toutes les prérogatives, quelle intelligence suffira à cette tâche? Qui donc la pourra comprendre? Est-il donc si difficile de convaincre d'immoralité toutes les divinités héréditaires, et, dans ce tout harmonieux où les poètes ont mis l'unité d'art, de montrer qu'on ne saurait ébranler un point sans faire crouler l'édifice entier? Sans doute, au sein du polythéisme triomphant, ce danger n'était ni pressant ni universel : la nécessité de conserver leur réalité aux dieux bons barrait la route à de trop audacieuses négations. L'athéisme n'a pas plus de chance de devenir populaire que la religion philosophique : il fallait une religion quelconque ; faute de mieux, on se contentait de celle qu'offraient les prêtres et les politiques; l'esprit d'indifférence même, qui au temps d'Alexandre avait fait de grands progrès, céda devant les nouveautés exotiques qui stimulaient la foi par la curiosité et y poussaient par l'attrait de l'extraordinaire. C'est le sort des dogmes qui vieillissent de se hérisser de pratiques bizarres, d'abuser du merveilleux, de substituer à la théorie simple et idéale des prescriptions superstitieuses, de

négliger les croyances naïves parce qu'elles ont servi trop longtemps, d'y juxtaposer des nouveautés ingénieuses qui prennent la première place. Ainsi procéda le polythéisme à son déclin, et si la religion du Christ était restée confinée dans les étroites limites du pays où elle avait pris naissance, il eût pu continuer longtemps encore cette fusion grossière de superstitions venues des quatre points du monde, jusqu'à l'effondrement définitif par le mépris et par l'indifférence.

Cependant il allait se trouver en face, non plus seulement d'un système philosophique qui exigeait, pour être compris, une culture élevée de l'intelligence, mais d'une religion à la fois simple et sublime, qui s'imposait par la morale avant de parler métaphysique, et épargnait à la raison le pénible effort de comprendre, en ne réclamant que la foi. Nous pouvons dire que la question des démons est le terrain commun où le polythéisme menacé, le judaïsme renouvelé et le christianisme naissant se rencontrent et cherchent ou à s'entendre, ou à se combattre. Elle a longuement défrayé la subtilité mystique de Plotin et de ses disciples ; elle a tenu une grande place dans les doctrines de Philon, qui infusa au néoplatonisme d'Alexandrie la substance des livres judaïques ; elle a fourni aux premiers apologistes du christianisme un argument de polémique décisive et populaire. Elle a pris enfin, grâce à ces luttes où s'éliminaient les erreurs, où se consacrait la vérité quelle qu'en fût la provenance, une forme définitive sous laquelle elle subsiste encore aujourd'hui dans l'enseignement de nos temples, et même dans certains livres de philosophie religieuse [1].

[1] V. notamment Caro, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. L. Figuier, *Le Lendemain de la mort*. Th.-H. Martin, *La Vie future*.

On peut, au point de vue de cette question des démons où nous devons nous renfermer, partager en deux camps les défenseurs de l'hellénisme ; il y a ceux qui, fidèles à la doctrine platonicienne et à l'esprit des traditions nationales, ne connaissent que les bons démons ; puis ceux qui, à la suite de Xénocrate et de Plutarque, admettent également les mauvais et les opposent aux dieux. Chez les uns, comme Apulée et Maxime de Tyr, ils fournissent un thème à des dissertations ingénieuses, où il n'y a de vraiment nouveau que la bizarrerie ou la prétention du style ; chez les autres, comme Plotin et Proclus, dépouillés d'une phraséologie obscure qui vise à la profondeur, ils se transforment en ressources métaphysiques, en substances intermédiaires, ressuscitées par besoin de symétrie, et hiérarchiquement disposées aux divers degrés de la réalité sensible ou rationnelle. Chez Porphyre et surtout chez Jamblique, ils président à la magie et aux pratiques théurgiques. Nous ne grossirons pas ce travail de l'analyse et de l'appréciation de tous ces systèmes [1]. Après Xénocrate, interprété par Plutarque, qui se sert de démons mauvais pour justifier les dieux, nous ne rencontrerons plus au sein de l'hellénisme aucune idée digne de remarque sur le sujet qui nous occupe. Nous aurons épuisé la question en montrant la place qu'elle a tenue dans la polémique entre le christianisme et les défenseurs de la religion polythéiste. Mais auparavant, il nous faut brièvement indiquer les éléments qu'y ajoutèrent la connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament,

[1] Ce travail a été fait avec une science incomparable par M. Vacherot, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, ouvrage qui a singulièrement facilité notre tâche, et pour ce que nous avons dit et pour ce qu'il nous a permis d'omettre.

apportée à Alexandrie par Philon et par Origène.

Le Satan de la religion judaïque ne paraît pas avoir été une création indigène, mais s'être implanté assez tard, à la faveur des relations avec les autres peuples asiatiques et notamment avec la Perse [1]. Du moins nous voyons sa personnalité s'accuser et grandir depuis le mythe du serpent dans la Genèse, en passant par le livre de Job et par le prophète Zacharie, jusqu'aux ouvrages apocryphes, où il figure pour la première fois comme auteur de la mort en punition du péché [2]. Au retour de la captivité, le dualisme se prononce avec plus de force, sans que l'idée monothéiste personnifiée dans Jéhovah perde de ses droits. Deux différences capitales séparent le Satan judaïque de l'Ahriman des Perses : c'est d'abord qu'il n'est jamais présenté comme le chef d'une légion, et qu'ensuite il ne lutte pas contre Dieu lui-même, mais contre l'homme, que par envie il veut jeter dans le malheur. La source du mal n'est pas dans Satan, elle est dans la nature de l'homme; il en est le châtiment mais non l'auteur, l'exécuteur des décrets divins et non l'adversaire de la Providence. Sous sa forme poétique, il n'eût été désavoué ni par Homère ni par Eschyle, qui retrouvaient en lui Até et Alastor; dans sa signification métaphysique, il eût été accueilli par Platon, qui en aurait fait, j'imagine, le héros d'un mythe moral. D'autre part, les démons du platonisme reparaissent dans les anges, dont le nom pour la première fois prend place dans la langue littéraire des Grecs. Comme les génies d'Hésiode, conservés et dé-

[1] Pour les textes, v. le livre de *Job*, II, 12, 15, 21; II, 7. *Zachar.*, I, 17; II, 16. *Sirach*, 21, 27. *La Sagesse*, II, 24.

[2] Cf. Roskoff, ouv. cit., 186 et suiv.

finis par la philosophie, ils sont les intermédiaires entre le créateur et les créatures. Philon les appelle les messagers de la parole divine, chargés de porter au dehors les puissances cachées dans le sein de Dieu. Quoique leur essence soit la bonté, par la communication intime de leur être avec Dieu, ils peuvent être chargés de missions redoutables. Le chérubin au glaive flamboyant qui garde l'entrée de l'Eden après la faute, l'ange qui frappe les premiers-nés des Egyptiens [1], rappellent les Euménides d'Eschyle, terribles et vénérables, ministres de la justice suprême, justes et saintes elles-mêmes, bien différentes des bourreaux démoniaques du moyen âge, qui souillent en s'y mêlant la majesté du châtiment, et transforment l'expiation en une torture odieuse où le coupable grandit aux dépens de Dieu.

Il y a donc une parenté manifeste entre les démons de l'hellénisme, ou bons ou mauvais, et ceux des livres juifs; aussi Philon n'eut-il aucune peine à fondre les deux systèmes. Chez Platon, le principe du mal n'est qu'une limitation, et toute la réalité réside en Dieu. Le Zeus transformé par les philosophes était plus près de Jéhovah que d'aucune autre divinité des temps antiques; même horreur pour le dualisme dans les deux systèmes, mêmes tendances à l'unité. La religion de Platon, résultante des plus sublimes conceptions de l'esprit grec, la foi au Dieu unique et personnel, consacrée par les monuments les plus vénérables du judaïsme, se reconnurent sœurs et se prêtèrent, pour la diffusion des idées nouvelles, un mutuel appui [2].

[1] *Exode*, XII, 23.

[2] V. le développement de cette idée, avec les restrictions qu'elle comporte, chez Havet, *Les Origines*, t. II.

Le Nouveau Testament, qui s'inspire davantage du dualisme mazdéen, sans s'écarter sensiblement du platonisme dans la manière dont il conçoit les anges, ministres de Dieu, donne une importance plus grande au personnage de Satan et aux démons ses acolytes. La doctrine des esprits mauvais s'y développe dans les proportions mêmes où elle pouvait servir à la polémique contre les croyances nouvelles. Satan y est présenté, avec un luxe d'appellations et de périphrases qui marque un dessein prémédité, comme l'ennemi, le tentateur, l'accusateur des hommes, l'adversaire du Christ et de son royaume, l'auteur du péché et de la mort [1]. Ses attributs sont le mensonge, l'envie et la haine. Grande est sa puissance, inextricables sont ses ruses, innombrables ses moyens d'action. C'est à lui qu'il faut attribuer la corruption de l'univers, la perversion des intelligences, qui éclatent dans le culte des idoles, dans les oracles et les prestiges du paganisme, dans les résistances mêmes des Juifs à la religion du Christ. Il est à la tête d'une légion d'esprits mauvais comme lui, que l'Evangile appelle ses anges [2], et qui luttent contre les esprits célestes, auxiliaires et compagnons du Christ. Ceux-ci ont pour prérogative la beauté et la lumière ; l'Evangile est moins explicite sur les déterminations matérielles des démons proprement dits. Tantôt ils habitent dans les demeures souterraines, séjour de ténébreuse horreur ; tantôt ils rôdent sur la terre, semblables au lion qui cherche sa proie ;

[1] Cf. Roskoff, ouv. cit., 199 et suiv. Il est appelé σατᾶν, ὁ σατανᾶς, ὁ διάβολος, ὁ ἐχθρὸς, βεελζεβοὺλ ou βεελζεβοὺβ, βελίαλ ; par périphrase : ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, ἄρχων τῶν δαιμονίων, ὁ δράκων, ὁ μέγας, ὁ ὄφις, ὁ ἀρχαῖος. Nous nous abstenons de citer les textes, qui sont innombrables.

[2] S. Matth., 25, 41. *II*e *Epît. aux Corinth.*, 12, 7.

tantôt enfin ils voltigent dans la région moyenne de l'air, d'où le titre de ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος [1]. Si, par la nature de leurs fonctions, les démons de l'Evangile tombent sous l'objection que soulève le dualisme en général, ils y échappent par leur origine; quoique aucun texte précis ne la définisse, les premiers interprètes de la doctrine chrétienne, mis sur leurs gardes par les funestes conséquences du gnosticisme, ont attribué l'origine des démons à une chute morale, qui, de bons anges qu'ils étaient, les a réduits à la condition de génies mauvais [2]. Satan et ses acolytes sont des créatures de Dieu, sorties pures de sa main, qui ne peut produire que le bien, mais déchues par l'abus qu'elles ont fait de la liberté. Les gnostiques seuls admettaient des esprits mauvais par leur essence, et originairement créés comme tels ; par eux ils expliquaient le mal et le péché ; tandis que les premiers Pères ont sauvegardé la notion de Providence en considérant la possibilité de la faute comme une conséquence de la limitation imposée à la créature, et le mal sous toutes ses formes, ou comme le fruit de la faute ou comme son châtiment [3].

De cette conception des démons se dégageait sans peine leur identification avec les dieux, les génies, les héros du polythéisme. Ils sont les vrais adversaires du Christ, chef des bons anges, qui est venu renverser leur empire, et qui trouve dans la rédemption l'occasion d'une illustre victoire [4]. Les Pères des

[1] *Ephes.*, II, 2.

[2] Orig., *De princ. proœm.*, § 6. *Homil.*, XIX, 12 et suiv.; cf. VII, 5 ; XV, 7.

[3] Tertull., *Adv. Marcion.*, II, 10, 14. *De præscript. hæret.*, c. 7.

[4] Athenag., *Legat.*, 26, 29. Tertull., *Apolog.*, c. 22; *De præscr.*, c. 40. Martial., episc., *ad Tholosanos*, epist. II, c. 6, 8. Minuc. Fel.

premiers siècles étaient trop rapprochés encore du polythéisme triomphant pour ne voir dans ses dieux que des produits de l'imagination poétique, sans réalité objective. Les annales des peuples étaient remplies de prodiges, d'oracles, de manifestations surnaturelles de tout ordre, qu'il était d'autant plus difficile de nier que la foi nouvelle en revendiquait pour elle-même et pour son dieu le monopole exclusif. Rejeter tout le passé surnaturel du paganisme était chose difficile et même dangereuse ; il était plus pratique et plus habile d'en rendre raison. C'est ainsi que les prodiges et les oracles furent mis au compte de Satan et des esprits funestes, qui, sous la forme des antiques divinités, avaient durant des siècles abusé le genre humain. La distinction des démons bons et mauvais, établie par Xénocrate et Chrysippe, maintenue et développée au premier siècle par Plutarque et la nouvelle académie, fut confisquée par Tatien, Clément d'Alexandrie, Minucius Félix et saint Cyprien, au profit du christianisme [1]. La démarcation jusqu'alors incertaine entre les bons démons et les mauvais fut nettement tracée, en ce sens que toutes les divinités du paganisme sans distinction constituèrent l'armée des esprits du mal ; le Christ avec les anges, celle des ministres de la Providence, des génies du bien. On conserva aux légions qui assistent le Christ dans l'œuvre de la rédemption le nom de

Octav., c. 27, 1. Orig., *Contr. Cels.*, III, 28, 37, 69 ; IV, 36, 92 ; VII, 64 ; VIII, 30.

[1] Tatien, *adv. Græc.*, 20. Clément d'Alex., *Admonit. ad Gent.*, 26, 29. Cypr., *De Idol. van.*, 226. Minucius Félix, c. 26. Cf. Grote, II, 151 et suiv. Ce travail était entièrement achevé quand nous avons pu prendre connaissance de l'*Histoire de la Divination dans l'antiquité*, par M. Bouché-Leclercq ; cf. t. I, Introd., VI, p. 92.

messagers (ἄγγελοι), que leur avait donné Philon, et l'on réserva exclusivement à leurs adversaires celui de δαίμονες, qu'il devenait superflu de déterminer davantage par les adjectifs κακοί, φαῦλοι, indispensables seulement dans la langue des païens. C'est ainsi que le mot *démon*, après avoir, depuis l'origine, dans le vocabulaire même de l'anthropomorphisme, symbolisé la vague croyance au Dieu unique des philosophes, devint l'appellation propre de l'agent du mal ; c'est ainsi que le titre d'honneur par lequel l'Aryen saluait les astres resplendissants du ciel où il plaçait ses dieux, le terme majestueux et redoutable sous lequel les héros grecs invoquaient les Olympiens vainqueurs des sombres puissances, le nom glorieux décerné aux divins bienfaiteurs de l'humanité, aux essences supérieures qui, purifiées et rayonnantes, se mêlaient à la destinée des mortels pour les garder du mal et de l'erreur, ne s'appliquent plus qu'aux personnifications de la mort, du péché, de la souffrance, aux ennemis de la divinité et du genre humain [1].

De ce sens exclusivement mauvais, attribué à un mot qui, dans la langue des âges antérieurs, n'avait guère qu'une signification favorable et très étendue, surgit une équivoque dont profitèrent avec plus d'adresse que de loyauté, il faut bien le dire, les premiers défenseurs du christianisme. « Les écrivains chrétiens, dit fort bien M. Grote, trouvaient d'abondantes raisons chez les *anciens* auteurs païens pour regarder tous les dieux comme des démons, et des raisons non moins abondantes chez les païens *posté-*

[1] Sur une révolution semblable en Asie, v. notre chap. 1er, et Roskoff, ouv. cit., 120 et suiv.

rieurs pour dénoncer les démons en général comme des êtres méchants. » On peut voir dans Lactance comment l'argument était présenté [1] : « Ces mêmes démons qu'ils déclarent exécrables sont aussi les dieux auxquels ils adressent des prières. Et s'ils ne veulent pas nous en croire, qu'ils s'inclinent devant Homère, qui a mis Jupiter au nombre des démons ; qu'ils s'inclinent devant les autres poètes et les philosophes, qui tour à tour appellent les mêmes êtres du nom de démons et de celui de dieux. L'un est vrai et l'autre est faux ; car là où ces esprits pervers sont conjurés, ils avouent qu'ils sont démons. Là où ils se font adorer, ils prennent faussement la qualité de dieux, afin de jeter les hommes dans l'erreur, afin de les détourner de la notion du Dieu véritable, qui seule peut nous faire éviter la mort éternelle. Ce sont ces mêmes esprits qui, pour perdre l'homme, ont fondé des cultes variés et des religions coupables, en s'arrogeant des noms mensongers afin d'abuser. Car comme ils ne pouvaient par eux-mêmes usurper la divinité, ils revêtirent les noms de rois puissants, et à ce titre se firent décerner des honneurs divins. »

Ainsi l'argument tiré des démons mauvais acceptés par la philosophie vint au secours du système d'Evhémère : le polythéisme était battu par les armes qu'il avait imprudemment forgées lui-même. Avec les démons mauvais la controverse chrétienne avait réponse à tout, au moins en apparence, et la clarté de l'explication la rendait éminemment populaire. Ecoutons encore Lactance [2] : « Voilà ces démons dont parlent souvent les poètes dans leurs ouvrages, et

[1] *De verâ philos.*, IV, 28.
[2] *Inst. div.*, II, 13.

qu'Hésiode appelle les gardiens des hommes. Car c'est ainsi que par leurs charmes et leurs tromperies ils ont persuadé aux hommes de les regarder comme des dieux. Socrate proclamait que dès sa première enfance il avait eu un démon pour le garder et le diriger dans la vie, et que sans son ordre et son commandement il n'entreprenait jamais rien. Ainsi donc, ils s'attachent à des personnes isolées ; sous le nom de génies et de pénates ils prennent possession de familles entières. On leur offre des sacrifices ; on leur fait des libations en qualité de dieux lares ; on leur accorde des honneurs comme écartant les maux ; ce sont eux qui dès l'origine, afin de détourner les hommes de la connaissance du vrai Dieu, ont introduit des religions et des cultes pervers, qui ont appris à consacrer le souvenir des rois défunts, à bâtir des temples, à élever des statues ; non pour amoindrir l'honneur du vrai Dieu ni pour augmenter celui que le péché leur a fait perdre, mais afin d'arracher la vie aux hommes, de leur enlever l'espoir de la pure lumière, de les empêcher d'arriver à la récompense de l'éternité céleste qu'ils ont eux-mêmes perdue. Ils ont inventé l'astrologie, la science des augures et des aruspices, qui, toute fausse qu'elle est par elle-même, prend, sous la direction de ces auteurs du mal, l'apparence de la vérité. Ils ont trouvé pour abuser les yeux les prestiges de la magie ; grâce à leur influence, ce qui n'est point paraît être, et réciproquement. Ils ont imaginé la divination par les songes, l'évocation des morts, les oracles et les présages, afin de tromper par les décisions ambiguës d'une prophétie mensongère. Ils sont présents dans les temples, assistent à tous les sacrifices, et par des prodiges trompeurs, destinés à éblouir les assistants, ils font croire aux

hommes que la divinité réside dans les images et les simulacres. Ils se glissent même dans les corps sous la forme d'esprits subtils, et, troublant l'organisme, y engendrent des maladies, pour les faire disparaître ensuite lorsque des sacrifices et des vœux les ont apaisés. Ils envoient des songes ou pleins de terreur, afin de se faire adresser des prières, ou conformes à la réalité future, afin de grandir la vénération où ils prétendent ; quelquefois même ils châtient les sacrilèges, pour inspirer une crainte salutaire à ceux qui en sont témoins. C'est ainsi que par leurs ruses ils ont enveloppé l'humanité de ténèbres, afin d'étouffer la vérité et de faire oublier le nom du Dieu unique et souverain. »

La philosophie païenne s'aperçut bientôt qu'en imaginant les démons mauvais, afin de sauver la vérité des vieilles légendes et la dignité des dieux, elle avait en réalité compromis sans remède les traditions nationales. Elle s'empressa de retirer cette doctrine dangereuse et voulut revenir à la pure théorie de Platon : Plotin [1], qui avait écrit une démonologie, s'en était tenu, sans préoccupation de polémique religieuse, aux démons du maître, dont il faisait des substances d'une nature supérieure, plus fortes que l'âme des hommes et qui, douées d'une grande puissance, sont chargées par l'âme universelle de présider au gouvernement de l'univers [2]. Nulle part il ne

[1] V. Pauly, *Realencycl. art. Plotin.* Creuzer Guigniaut, III, 3e part., notes. Vacherot, ouv. cit., I, 521 et suiv.

[2] Le passage capital où Plotin expose sa démonologie se trouve *Ennead.*, 4, 3, et 5, 6.

Sur la démonologie néoplatonicienne, v. Bernhardy, *Grundriss der Griech. Litterat.*, t. I, p. 590, 4e édit. : « On chercha, à l'aide d'esprits intermédiaires ou d'images d'une démonologie spéculative, à ranimer le polythéisme expirant des Hellènes et à le rendre supportable au penseur. »

parle d'esprits du mal : « Il n'attribuait d'influence malfaisante à aucune puissance naturelle ou surnaturelle. Dans sa critique des doctrines gnostiques, il s'élève fortement contre l'opinion qui rapporte le mal aux démons et attache à certaines paroles, à certains signes magiques, la vertu de chasser les mauvais esprits. » Ce fut Salluste qui, fort de l'amitié de Julien, entreprit, dans le livre du *Monde et des dieux* [1], de justifier, ou mieux encore de glorifier le polythéisme, sans l'intervention malheureuse des démons mauvais. Au soin extrême qu'il prend à les exclure de son système, on sent que la polémique de Clément et de Lactance avait frappé juste : « Le mal ne vient pas des dieux ; il ne peut venir non plus des démons, qui tirent toute leur puissance des dieux, dont ils ne sont que les organes et les ministres. La fonction des démons est subalterne ; ils purgent les âmes de leurs mauvaises passions et les tourmentent par ordre des dieux et en expiation de leurs fautes. Les moyens que l'art, la science et le culte emploient pour concilier aux hommes la faveur des dieux et des démons n'agissent en aucune façon sur ces êtres surnaturels ; c'est l'âme humaine seule qui en ressent les effets salutaires ; ces moyens la rendent capable de recevoir l'action des dieux et des démons, laquelle possède une vertu expiatoire et purifiante [2]. »

Une fois les démons mauvais condamnés en principe, il faut revenir à la justification des mythes par l'allégorie ; toute fable sur les dieux doit, suivant Salluste, et peut être toujours interprétée sans s'écarter d'une morale et d'une métaphysique vraiment

[1] V. l'analyse de ce traité, Vacherot, ouv. cit., II, 125.

[2] *De diis et mundo*, édit. Gale, p. 266.

sages. Les mythes sont tous également bons : l'ignorance seule ou la mauvaise foi les peuvent accuser de dégrader la notion divine. Par le ton de confiance résolue, je dirai presque de provocation audacieuse qui y règne, le livre de Salluste semble avoir été écrit avant Plutarque. Sans nous préoccuper du fond des doctrines en présence que l'univers a jugées, nous devons rendre hommage à la netteté de Salluste, à son intelligence profonde des besoins du polythéisme expirant et à l'habileté avec laquelle il tente d'y pourvoir. La protection impériale et le réveil momentané de l'esprit hellénique avaient-ils rendu quelque sang-froid aux défenseurs naguère affolés des antiques traditions ? Que l'on compare le livre de Salluste avec le traité, antérieur de deux cents ans, *sur la cause qui a fait cesser les oracles :* c'est un changement de ton et d'allure qui a droit de nous surprendre. La foi de Plutarque est inquiète, incertaine. On sent que le respect du passé est mort, que dans le peuple la religion ne survit que par la superstition, chez les sages par l'impossibilité de rien mettre à sa place. On n'ose abandonner franchement le sens littéral et poétique des mythes, et comme l'esprit littéraire est vivant encore, on répugne aux allégories alambiquées. Partagés entre les sympathies poétiques qui engageaient à prendre Homère comme il est, et les angoisses métaphysiques qui réclamaient des éclaircissements et des distinctions, les plus intelligents d'entre les Grecs admiraient au nom de l'art, condamnaient tout bas au nom de la morale et de la philosophie, cherchaient un accord qui se dérobait et semblait impossible.

On ne devait sortir de ces incertitudes que par la corruption du goût, par la perte du sens poétique,

par la déchéance littéraire. Ménélas n'a pas frappé Hélène coupable, parce que la beauté désarmait son bras ; que l'on suppose l'héroïne vieille et enlaidie, le châtiment eût sans doute suivi la faute. Aussi longtemps que les Grecs surent goûter leurs poètes, ils ne les censurèrent au nom de la morale qu'en les dédommageant par la couronne de fleurs. Un jour vint où la grâce, l'élégance, la sublimité des conceptions artistiques, restèrent sans influence sur des esprits dépravés. Hélène était restée jeune et charmante ; Ménélas avait vieilli. Il ne songea point à châtier, car il ne croyait pas à la faute ; mais ses lourdes caresses défigurèrent le chef-d'œuvre de la nature, et, sous les traits nouveaux qui étaient son ouvrage, il trouva Hélène irréprochable et plus belle. Ainsi procéda Salluste après Porphyre, à l'égard des mythes d'Hésiode et d'Homère : quel désenchantement pour l'imagination ! quelle profanation du beau ! quelle torture sacrilège que ce lit de Procuste de l'allégorie, où les poètes et leurs créations les plus attachantes sont allongés, raccourcis, façonnés, mutilés et défigurés, au gré d'une subtilité qui s'admire dans son œuvre, et justifie, par la sainteté du but, l'emploi de ses procédés de dissection et de destruction brutale.

Les derniers défenseurs de l'hellénisme n'ont pas compris qu'ainsi ils perdaient plus sûrement leur cause que les censeurs sévères à la façon de Xénophane et de Platon, qui chassaient les poètes de leur république idéale. Si le système religieux chanté par Homère, Hésiode, Pindare, Eschyle et Sophocle, avait quelque chance de triompher dans la lutte, cette chance était dans sa réalité vivante, dans son expression artistique et littéraire. Peu nous importe que les poètes et les artistes aient exprimé la notion divine suivant les règles

d'une métaphysique savante. Leur mérite, au contraire, provient de ce qui fait la désolation des philosophes qui les défigurent en les expliquant. L'exégèse allégorique de Porphyre et de Salluste nous les gâte au lieu de nous les rendre plus chers. Ils ne vivent que par l'art, mais par lui ils vivent bien, d'une vie indestructible et rayonnante que l'aveugle seul peut nier. Mais si l'on ferme les yeux à leur beauté, si, des éléments humains et concrets qui les composent harmonieusement, on veut tirer des abstractions quintessenciées et des théories métaphysiques, on en fera des monstres que ne reconnaît plus l'amant de l'art, que le philosophe impartial n'accepte pas davantage. Combien était plus logique l'admiration naïve des foules qui, s'en tenant à la lettre des poètes sacrés, s'attiraient l'indignation des sages, dont elles refusaient d'accepter les subtilités ! Salluste et ses pareils ont prolongé peut-être l'empire du paganisme au sein des écoles, en ouvrant à l'étude des antiques monuments des horizons inconnus et bizarres. Le goût des extravagances, le penchant aux subtilités, le désir de la nouveauté quand même, y ont trouvé ample pâture. Mais lorsque ces enseignements arrivèrent jusqu'au peuple, il ne reconnut plus ses dieux; il s'en détourna d'autant plus que les prêtres s'épuisèrent en efforts pour les lui faire comprendre sous leur nouvelle forme. C'est ainsi que Porphyre [1] et Salluste, en livrant, au nom de la sagesse, un dernier combat en faveur des traditions nationales, ne réussirent, à force de science et d'ingéniosité, qu'à les ruiner sans retour. On peut dire que ce fut la seule in-

[1] V. *De abstinent.*, notam. II, 37, et le traité *De antro nymph.*, où se rencontrent de curieuses interprétations des mythes homériques.

fluence décisive qu'ils aient exercée sur le mouvement religieux de leur temps : ils hâtèrent la chute des dieux et le triomphe du christianisme, en désintéressant l'imagination poétique des dangers du polythéisme, en lui ravissant ses meilleurs défenseurs, les amants de la beauté et de l'art.

Issus de la naïve et riante poésie des premiers âges, parés par elle de toutes les grâces, de toutes les séductions, les dieux demeurèrent victorieux dans une civilisation où les facultés poétiques étaient les facultés dominantes, où le langage des muses fut le seul compris et aimé des hommes. Quand s'éveilla la raison philosophique, qui, sous l'enveloppe brillante, surprit l'incohérence de leur nature, en marqua les défauts par l'analyse froide et la logique impitoyable, les dieux furent frappés à mort ; mais la raison les sauve en les transformant. Il y a chez Platon les éléments d'un système religieux complet, où les dieux populaires sont réduits à un rôle qui se concilie avec les plus pures théories métaphysiques. Le tort des âges suivants fut de ne pas s'y tenir. Tandis que les philosophes s'égarent loin des sommets où le génie de Platon les avait établis, la foule, à qui arrivent les lointains échos des discussions de l'école, en conclut ou la superstition ou l'impiété. Elle défigure ses dieux par des pratiques coupables, à mesure que les sages cherchent à en définir l'idéal ; tout conspire à les dégrader et à les perdre, la corruption des mœurs et la perversion des intelligences. Délaissés depuis longtemps par les philosophes, ils ne rencontrent plus pour les chanter que des poètes médiocres ; ou les poètes tournent eux-mêmes à la philosophie, et font cause commune avec elle contre les dieux. Discutés par les uns, avilis par les autres, compromis par la maladresse de leurs dé-

fenseurs, attaqués avec habileté par leurs ennemis, les dieux d'Homère tombent enfin, et Zeus cède la place au dominateur nouveau que lui avait annoncé Prométhée [1]. Comment n'aurait-il pas payé par l'injure et le déshonneur un règne si long et parfois si glorieux ? Puissances vaincues et détrônées, les dieux subissent le sort de tout ce qui succombe ici-bas ; leur nom même devient pour le fidèle de la religion nouvelle un objet d'exécration et d'effroi, et l'humanité se venge, en les foulant aux pieds, de l'erreur qui leur a fait si longtemps adresser des hommages.

Mais si, sans nous arrêter aux noms, qui sont trompeurs, nous voulons bien pénétrer au fond des choses, nous constaterons que le Dieu de Moïse, de Platon, de l'Evangile, en détrônant les dieux et en les réduisant au rang de *démons mauvais*, n'est lui-même que le *démon* unique pressenti par toute l'antiquité, deviné par l'orphisme qui l'a chanté, et à qui s'adressaient, à travers les siècles, l'adoration inquiète, les hommages inconscients de la nation hellénique depuis l'origine. Nous constaterons que les *démons* multiples, célébrés par Hésiode, répandus à la surface de la terre pour être les gardiens des hommes et les ministres de la Providence, se retrouvent dans les légions d'anges par qui est assisté l'Eternel ; nous verrons enfin que les âmes des hommes pieux, élevés, en récompense de leurs vertus, à une condition intermédiaire entre l'humanité qu'ils ont honorée et la divinité dont ils ont reproduit l'image, les ancêtres glorifiés du Véda, les héros ou démons de l'orphisme, prennent place dans le monde divin auquel le Dieu des chrétiens préside.

[1] Eschyle, *Prom.*, v. 955

« Maître souverain de l'éther, de l'enfer, de la mer et de la terre, toi dont le tonnerre ébranle le palais immuable de l'Olympe, devant qui frémissent les démons, toi que redoute l'assemblée des dieux, à qui les destins obéissent, tout inflexibles qu'ils sont, divinité impérissable, père et mère à la fois, toi dont la raison règle le mouvement universel, qui donnes l'impulsion aux vents, qui enveloppes le monde de nuages et déchires de ta foudre brûlante l'immensité du ciel, ta volonté dirige le cours immuable des astres ; autour de ton trône de feu sont rangés les *anges* infatigables, qui ont pour mission de surveiller les actions des hommes. C'est par toi que le printemps se pare de fleurs brillantes, par toi que l'hiver s'avance, couvert de frimas glacés, par toi que Bromios, le dieu de l'orgie bacchique, dispense les fruits de l'automne [1].... » Ce morceau, d'une inspiration élevée, où la pompe des expressions le dispute à la grandeur des idées, est-il l'œuvre d'un prêtre de l'orphisme, d'un helléniste hébraïsant, d'un chrétien d'Alexandrie formé à l'école des anciens poètes? Clément, qui nous l'a transmis, en fait hommage à la vénérable antiquité, et n'était le mot ἄγγελοι, qui s'introduisit avec le sens de messagers divins, peu avant l'apparition du christianisme, dans le vocabulaire [2], nous pourrions être de son avis. Mais l'erreur de Clément, et notre hésitation à assigner une époque probable à ce fragment de poésie religieuse, ne prou-

[1] Cité par Clément d'Al., *Strom.*, V, 14, chez Lobeck, *Aglaoph.*, p. 455.

[2] Annæus Gaza, p. 617. Minuc. Fel., c. 26. Cyprian., *De idol. vanit.* On les appelait d'abord πνεύματα. C'est dans la traduction d'un passage du *Deutéronome*, 32, 8, 9, que l'on introduisit pour la première fois ἄγγελοι Θεοῦ.

vent-elles pas que la vérité est universelle, que nul système n'en saurait revendiquer la propriété exclusive? Les révolutions qui depuis le commencement du monde, et sur tous les points du globe, renouvellent les croyances des peuples, comme celles qui transforment les gouvernements, n'agissent que sur les éléments extérieurs et contingents ; elles laissent intacts les principes supérieurs, les conceptions générales, qui n'appartiennent en propre à personne et constituent le commun patrimoine de l'humanité. Les diverses notions exprimées chez les Grecs par le mot *démon* ont été la plupart de ce nombre : quoique le vocable lui-même par des altérations successives ait passé d'un extrême à l'extrême opposé, tout ce qu'il exprimait de grand, de vrai, de fécond, s'est imposé à la religion nouvelle par l'irrésistible puissance de la raison : le mot seul a été vaincu, l'idée subsiste triomphante.

CONCLUSION

Revenons sur nos pas, et cherchons à dégager de cette étude une théorie générale du mouvement de l'intelligence humaine, en marche vers la conquête de l'idée de Dieu et de l'âme immortelle.

Après avoir été le plus ancien et peut-être le seul vocable désignant la divinité dans la Grèce préhistorique, le mot δαίμων, rendu vénérable par cette fonction et devenu par elle mystérieux, s'est appliqué, dans les monuments littéraires parvenus jusqu'à nous, à toutes les conceptions métaphysiques et religieuses que suscite, dans l'esprit humain, la vague notion d'un principe supérieur à la nature et à l'homme.

Tout d'abord les intelligences ont regardé au-dehors et au-dessus d'elles, et dans les phénomènes de la nature puisé l'idée confuse d'une force qui limite la force de l'homme et l'écrase. L'agent physique, dans ses manifestations ou bienfaisantes ou funestes, a été le premier *démon*. Il n'est considéré d'abord que comme objet, ou, si l'on veut, comme force concrète où l'homme ne distingue pas entre une cause spirituelle et des effets visibles.

Pour en venir là, il fait un retour sur lui-même et, dans la conscience de sa propre énergie, puise l'idée d'une cause indépendante de toute manifestation extérieure. Cette cause est conçue comme une et perma-

nente : mais quoique l'homme seul ait pu donner à l'homme l'idée de cette cause, il ne l'exploite pas à son profit, il la transporte dans les objets qui du dehors provoquent ses hommages. Le naturalisme fait un pas vers la religion humaine ; il personnifie les forces physiques de l'univers ; il en fait des causes véritables à l'image de l'homme, mais ne leur donne pas encore la forme humaine. Le démon est connu de cette religion : il est la cause cachée qui meut les ressorts visibles du monde, de ses éléments, de ses agents destructeurs et producteurs.

Cependant l'homme a appris à triompher de la nature, à se soustraire aux agents funestes, à discipliner pour son usage les forces bienfaisantes. Ainsi naît l'idée de sa supériorité sur les autres êtres de l'univers : à certains égards seulement ; inférieur par la durée, par la capacité de résistance, il ne triomphe que par la forme et par l'intelligence. Ces deux prérogatives, il les transporte aux causes unes et permanentes, précédemment conçues comme distinctes des phénomènes. Le Dieu se fait homme ; l'imagination lui donne un corps doué de force et de beauté, des passions qui ne connaissent point d'obstacles ni de limites, une pensée exempte d'obscurité et de défaillances, et par-dessus tout la permanence indestructible de ces dons. L'immortalité des dieux dans la religion nouvelle est la marque du naturalisme primitif. Le dieu-homme dure toujours, parce que les éléments et les forces de la nature ont une existence permanente et indéfinie. L'anthropomorphisme est né. Le démon y représente la vague conception d'un principe spirituel qui n'est pas le corps dans son énergie et dans sa forme harmonieuse, qui n'est pas non plus le phénomène visible par lequel la divinité agit

dans la nature et dans l'homme ; c'est l'embryon de l'âme en tant que pensée, volonté, force personnelle déterminant la forme extérieure et lui imprimant un caractère d'harmonieuse vitalité.

Mais l'homme constate que lui-même, dans sa force et sa beauté visibles, est sujet à la décomposition et à la mort, tandis que les dieux sont par lui conçus comme impérissables. Aussi longtemps que la tendance naturaliste a dominé dans l'élaboration de l'idée de Dieu, l'immortalité s'expliquait par la permanence de l'agent physique. Une fois l'anthropomorphisme constitué, cet agent est conçu par rapport à la divinité comme accessoire. Alors surgit ce problème : le corps humain destiné à périr est-il bien lui-même le tout de l'homme, ou n'en forme-t-il que l'élément secondaire? Le démon, ce pouvoir mystérieux des immortels, ne serait-il pas le vrai principe de leur durée indéfinie, comme il est la marque de leur puissance? Or le démon dans l'homme est-il autre chose que la force de vie, d'intelligence, de passion, de volonté, qui fait agir et mouvoir le corps ? La notion du démon dans les dieux engendre la notion de l'âme dans l'homme ; ils sont identiques quant à leur nature, peut-être le sont-ils par la durée ; peut-être les forces qui se déploient dans l'univers, l'activité intelligente et sensible qui s'exerce dans l'homme et le pouvoir illimité des dieux qui meuvent le monde, ne sont-ils que les parcelles d'un même esprit, d'un seul démon : εἷς δαίμων, dit un vieux fragment des orphiques. Le panthéisme a pris la place du polythéisme ; le démon a détrôné les dieux. Se morcelant à l'infini, il remplit le monde de ses émanations diverses ; des entrailles de la terre, séjour de ténèbres et de mystérieuse horreur, jusqu'aux sommets de

l'éther où règnent la lumière et la félicité, sous les phénomènes indéfinis de la nature et dans les agents visibles du monde, il y a des esprits sans nombre, dont le type est l'âme humaine et dont les fonctions diverses expliquent le mouvement du vaste univers.

L'évolution de l'idée démoniaque est arrivée à son terme ; du naturalisme primitif les orphiques et les pythagoriciens ont tiré les dernières conséquences ; la religion du monde identique à Dieu et coéternel avec lui est scientifiquement constituée. Sans contradictions, elle coordonne et explique Homère, Hésiode, Orphée et Pythagore. Empédocle en est le représentant le plus complet et le plus populaire. Malgré la diversité des éléments qu'elle absorbe et concilie dans son sein, elle est une ; mais en absorbant la personnalité humaine, le *démon moi* dans le *démon universel*, elle entend conserver à la liberté ses droits et à la responsabilité morale toutes ses conséquences. C'est le point vulnérable du système et c'est là que le frappe la dialectique platonicienne.

S'élever de l'homme personnel et libre à la divinité personnelle, subordonner au démon en soi tous les autres démons de l'univers sans les confondre dans sa substance, voilà le progrès indiqué par Socrate et accompli par Platon, progrès immense qui établit la philosophie spiritualiste sur une base indestructible, en conciliant les exigences de la morale fondée sur la claire notion du devoir avec les déductions de la raison pure. Dans ce système, le bien seul existe ; il est le démon souverain, la force infinie qui par communication remplit l'univers de démons ou de forces à son image. Et comme il est leur cause, il est aussi leur loi, qui a pour condition la liberté. Ces forces ne sont pas parfaites, sans cela elles seraient lui ; l'im-

perfection de leur être est la raison du mal, qui n'est qu'une limitation. Mais par l'usage de la liberté réglée suivant le bien, les forces limitées par le mal peuvent s'élever sans cesse à une réalité plus grande et devenir semblables à la force en soi, sans toutefois jamais s'y confondre en perdant leur personnalité.

Dans ce système que devient la matière, où se meuvent et se déploient les forces divines ? Elle les limite : donc elle est identique au mal, au non-être qui de ses mouvements tumultueux remplit l'univers. Conception subtile et presque insaisissable, qui pousse au dualisme par l'impossibilité de ne laisser à l'être concret, qui est la matière, qu'une existence abstraite et relative. Les successeurs de Platon, accentuant le divorce de l'idée de matière et de l'idée de force, conçoivent deux ordres de réalités opposées. L'être n'est plus identique au bien ; la force peut être mauvaise en soi et non plus par relation. Il y a des démons mauvais aux prises avec les bons, lesquels cessent de posséder à eux seuls toute la réalité des existences.

Du domaine de la métaphysique, les créations nouvelles passent dans celui des discussions religieuses ; les démons mauvais sont identifiés d'abord avec certains dieux, suivant les principes mêmes que la philosophie grecque avait posés, puis avec tous les dieux indistinctement. Pour Platon, les divinités des poètes sont les produits de l'erreur, des conceptions négatives de l'ordre de la matière, et à ce titre il ne s'en occupe que comme du mal en général. Pour Xénocrate, donnant à sa pensée une forme concrète, ces mêmes dieux sont des formes du mal, des négations du Dieu en soi que les philosophes ont défini.

Le christianisme naissant s'empare de ces distinc-

tions, qui pour les platoniciens n'avaient qu'une valeur logique; il leur donne une consistance réelle. Les dieux, personnifications de l'erreur, du péché, de la mort, sont des forces ou des démons mauvais, expression qui pour Platon eût constitué un non-sens. Toutefois la pure doctrine de Platon triomphe par la religion nouvelle, en ce que les forces mauvaises ne sont mauvaises que par déchéance, et que la force en soi ne produit originairement que le bien. Cela suffit-il pour soustraire la doctrine des démons mauvais aux graves objections que soulève le dualisme? Non : car en demeurant des personnifications du mal à l'infini, sans retour possible au bien, ils acquièrent une réalité qui limite le bien. L'éternité du mal est destructrice de l'idée de Dieu. Les démons mauvais sont donc logiquement condamnés à disparaître: que dis-je? comme personnalités réelles opposées à Dieu, ils ont disparu depuis longtemps, non seulement de toute saine philosophie, mais de toute religion soucieuse de concilier ses dogmes avec les droits imprescriptibles de la raison humaine.

ERRATA

Pages 9 et 11, note, au lieu de *Tenfels* lire *Teufels*.

Page 76, note, au lieu de SADONS lire SADOUS.

Page 136, note 2, au lieu de τρυφοδαίμονες lire τρυγοδαίμονες.

Page 159, ligne 25, au lieu de fraternelles lire paternelles.

Page 192, note 2, au lieu de p. 107, lire p. 80.

Page 293, ligne 16 : au rang de démons mauvais, supprimer mauvais.

Page 316, note 2, au lieu de t. II, lire t. III.

TABLE DES MATIÈRES.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE VII

AVANT-PROPOS IX

CHAPITRE PREMIER. Origine et signification du mot *démon* . 1

CHAPITRE II. Les démons chez Homère 36

CHAPITRE III. Les démons chez Hésiode 76

CHAPITRE IV. Les démons dans les mystères dionysiaques et éleusiniens 113

CHAPITRE V. Les démons dans la tragédie. Alastor, les Erinnyes, les Evocations 153

CHAPITRE VI. Les démons dans la philosophie avant Socrate. 205

CHAPITRE VII. Le démon de Socrate. La démonologie platonicienne 243

CHAPITRE VIII. Le démon mauvais. Décadence et chute des démons 286

CONCLUSION 332

BESANÇON, IMPRIMERIE DE J. JACQUIN.

19.L.67

Etude sur les demons dans la li1881
Countway Library BAC2953
3 2044 045 293 586